مشكلات فلسفية

د/ ميـــلاد زكـــى غالـــى   د/ فضل الله محمد اسماعيل

د/ حيــاة محمـد ابراهيـم   د/ محمد رضا عبد الفتاح مصطفى

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم

١٩٩٩

الناشر

منشأه المعارف بالإسكندرية

جلال حزى وشركا

مقدمـــة

الحمد لله رب العالمين...

وبعــد:

فمازالت مشكلات الفلسفة تشغل بال المفكرين شرقا وغربا... ونعتقد أن هذا الإنشغال لن يتوقف مادام فى الإنسان عقل يفكر، وقلب ينبض.

وهذا المؤلف يحتوى على عدد من الأبحاث قام بها أعضاء أسرة الفلسفة بكلية الآداب/ فرع دمنهور، وقد جاءت الكتاب كالآتى:

قدّم الدكتور/ ميلاد زكى غالى بحثا عن حياة القديس توما الاكويني ومؤلفاته، تطرق فيه إلى أدلة وجود الله عند توما الاكوينى والعلاقة بينه وبين أرسطو فيما يختص بهذه الأدلة على الرغم من اختلاف طريق الفيلسوفين فى المذهب.

وقدّم الدكتور/ فضل الله محمد إسماعيل بحثا بعنوان «المسئولية السياسية بين الدولة والمواطن» دراسة تحليلة فى فلسفة السياسة شملت أربعة فصول وخاتمة. أشار فيها إلى المسئولية السياسية فى الفكر القديم، ثم عرج إلى المسيحية ومبدأ المسئولية، ومبدأ المسئولية فى الفكر الإسلامى، وأخيراً المسئولية فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر، مع إعطاء نموذج ينبض بالحياة ويتسم بالحيوية والجمال الأخلاقى ويختص بنظام الحكم فى الإسلام: قمة المسئولية فى التطبيق.

ولقد دلت مصادر المشروعية الإسلامية على تقدير قاعدة المسئولية، وعمومها لتشتمل على جميع التصرفات. وهذا ماقرره القرآن الكريم وأثبتته السنة النبوية المطهرة وطبقّه الخلفاء الراشدون فى خلافتهم الراشدة، وقد أجمع عليه علماء الأمة. وتذيل البحث بقائمة المراجع العربية والأجنبية والمترجمة.

وقدمت الدكتورة/ حياة محمد إبراهيم بحثا عن أصول الفلسفة الإشراقية عند شيخ الإشراق: السهرودى. فتناولت فى الفصل الأول مدلول الإشراق.. معناه

ومبناه. وفى الفصل الثانى: ميتافيزيقا الإشراق. وعلاقة المذهب الإشراقى بنظرية الفيض الذى يشبه الإشراق النورانى. وفى الفصل الثالث: مبادىء الإشراق ومنها قاعدة الإمكان الإشراف، والإشراق والمشاهدة والقهر والمحبة وغيرها والفصل الرابع بعنوان: فى النفس وخلاصها وغاية السهروردى من تصوفه هو الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتكاملت بذلك فلسفته وتصوفه كما ظهر ذلك فى حكمة الإشراق.

وقدم الدكتور/ محمد رضا عبد الفتاح مصطفى بحثا يدور حول فكرة الديالكتيك «الجدل» عند أفلاطون وعلاقتها بكل من الحب والمعرفة .. حيث حاول أفلاطون - فى نظره - من خلال مراحل سير الديالكتيك «الجدل» أن يجمع بين العقل والإحساسات السامية، فجعل العقل يبحث عن الحق بطبعه، ويبحث عن الجمال بإحساس فطرى. أما بالنسبة للحب فسنجد أنه يصعد بنا من العالم المحسوس إلى عالم المثل بصورته الجميلة.

وكان الفصل الأول بعنوان «الجدل والمعرفة عند أفلاطون» بمراحله الثلاث: الوهم والكشف وتأسيس الأشياء ووحدتها. والفصل الثانى بعنوان «النفس وعلاقتها بعالم المثل». ويدور حول حركة النفس بين السكون والحركة وبين الفضيلة والرذيلة وصلة النفس بعالم المثل.

وقدّم الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم بحثا بعنوان «فكرة التقدم بين كوندورسيه وتشارلز بيرد» جاء فى أربعة فصول هى: الفصل الأول: مدخل عام إلى فكرة التقدم تناول فيه فكرة التقدم بوجه عام، ثم علاقتها بالتطور والتغير، وعلاقتها بالتاريخ، ثم عرض لنظريات التقدم كما جاءت فى تاريخ الفكر الإنسانى.

والفصل الثانى: فكرة التقدم عند كوندورسيه، وشمل الحديث عن كوندورسيه الإنسان.. حياته وسمات شخصيته ومؤلفاته، وأهم الأفكار التى وردت فى كتابه: ملخص للصورة التاريخية لتقدم العقل البشرى.

والفصل الثالث: فكرة التقدم عند تشارلز بيرد، فيلسوف التاريخ الأمريكى

المعاصرة، وأشار فيه إلى حياته ومؤلفاته والبرجماتية وفكرة التقدم، وكيفية تناول بيرد لفكرة التقدم.

وكان الفصل الرابع: نظرة نقدية... تناول العلاقة بين الفيلسوفين من حيث أوجه التشابه والإختلاف وتضمن أخيرا نتاج البحث، وتذيل بقائمة بمصادر البحث العربية والأجنبية والمترجمة والمعاجم والموسوعات.

هذا وبالله التوفيق

المؤلفون

الاتجاهات الفلسفية
فى القرن الثالث عشر

الفيلسوف هو دائماً أبن العصر. وقدو يأتى بالجديد وقد يناقض العصر، ولكنه مع ذلك وعلى أى الأحوال يظل ابن العصر. لذلك فإن دراسة الفليسوف تقتضى دراسة العصر الذى عاش فيه. ولد الاكوينى وعاش ومات فى القرن الثالث عشر الميلادى. لذا ينبغى دراسة هذا القرن لا سيما وأنه يعد أبهى عهود العصر الوسيط، وأنه يتميز بالنزاع حول أرسطو، مما أدى إلى وجود اتجاهات متعددة فى أوروبا وبلوغ الفلسفة المدرسية أوج ازدهارها.

والواقع أن ما إنتهى إليه هذا القرن من تعدد الاتجاهات وتنازعها، قد جاء على العكس تماماً مما أرادت الكنيسة والسلطة الكنيسة فى أوائل هذه القرن.

لقد بدأ هذا القرن وأوربا تتجه إلى الوحدة الروحية أو الكاثوليكية، وتكاد تتخذ من باريس عاصمة فرنسا عاصمة علمية لكل أوربا. كانت جامعة باريس، التى إعترف بإستقلالها عن السلطة الاسقفية فيليب أوجست philippe Augustc (١١٦٥-١٢٢٣) ملك فرنسا[١] ثم البابا انوسنت الثالث Innocnt III (١١٦٠-١٢١٦) (بابا من ١١٩٨ إلى ١٢١٦)، بمثابة جامعة لكل أم العالم المسيحى الغربى، وتخلو من أى نزعة قومية فى تعليمها. لغتها مشتركة بين جميع دول أوروبا اللاتينية، والمعلمون بها من بلاد مختلفة: منهم الانجليز مثل الكسندر أوف هاليس، والايطاليون مثل القديس بونافنتورا والمقدس توما الاكوينى، والالمان مثل البرتوس الأكبر.

(*) أعد هذا البحث، الدكتور ميلاد زكى غالى

(١) وذلك عندما أصدر عام ١٢٠٠ قراراً بضم المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة. وهذا هو من مدلول لفظ الجامعة Univercitas فى العصر الوسيط. وكن ذلك على أثر إعلان الطلبة والأساتذة من جانبهم باستقلالهم عن السلطة الأسقفية.

وما كان يحدث فى جامعة باريس وأوساطها العلمية كان ينعكس على كل المراكز الفكرية فى دول أوروبا المسيحية.

وكان بابا روما بمثابة رئيس لهذا العالم. وقد نظم الجامعة ووضع دستورها طمعاًمنه فى أن يجعل منها مركز الحياة المسيحية بالذات. والواقع أن البابا انوست الثالث قد قام بمبادرات ثلاثة كانت تهدف عنده إلى غاية واحدة. هذه المبادرات هى تأسيس ديوان التفتيش، وتثبيت رهابانيات الصدقية الفرنسيسكانية[١] والدومينيكانية[٢]، وتشجيع جامعة باريس. كانت الغاية من هذه المبادرات تقوية الوحدة المسيحية وتعضيدها. فقد أريد من ديوان التفتيش ان يكون وسيلة لتطهير الدين من البدع والهرطقات، وأريد من رهبانيات الصدقة خدمة الفكر المسيحى، إذ أن رجالها قطعوا صلتهم بالاهتمامات الدنيوية وكذلك بأوطانهم.

---

(١) الفرنسيسكانية Franciscains نظم رهبانى اسسه عام ١٢٠٩ القديس فرنسيس الاسيزى St. Francis d'assise (١١٨٢ - ١٢٢٦) الذى ولد بأقليم بيروجيا Perugia بوسط إيطاليا لتاجر ثرى وانقطع إلى الرهبنة عام ١٢٠٦ حيث التف حوله التلاميذ. وقد عدل هذا النظام الرهبانى عام ١٢٢١ ثم عام ١٢٢٣. وينقسم إلى ثلاثة فروع: الأخوة الصغار للرهبانية Fréres mineurs de l'observance ويسمون عادة بالفرنسيسان، والكابتشيون Capucins (لارتدائهم على الرأس قلنسوة)، والأخوة الصغار للدير Fréres mineurs conventuels.

(٢) الدومينيكان Dominicains أو الاخوة الوعاظ Fréres pécheurs نظام دينى أسسه أول الأمر عام ١٢٠٦ القديس دومينيك Saint Dominique، وهو من منطقة كاستيا Castilla بأسبانيا ولد فى Caleruega (١١٧٠ - ١٢٢١). وكان النظام عند نشأته قاصراً على حياة التأمل الروحى، ثم أصبح نظاماً دينياً فى مدينة تولوز عام ١٢١٥. أينوسنت الثالث Innocent III بإرسال القديس دومينيك لمحاربة الالبيجيين، وهو احدى طوائف المانوية التى انتشرت فى القرن الثانى عشر وسط فرنسا وجنوبها. وقد أبطل هذا النظام أثناء الثورة الفرنسية، وأعاد تأسيسه لاكوردير Lacordaire عام ١٨٣٩.

وعلى الرغم من ان كلتا الطريقتين: الفرنسيسكانية والدومينيكانية كانت فى البداية زاهدة إلا أن التزام الفقر لم يقيدهما طويلاً، وأصبح الفرنسيسكان والدومينيكيا معاً يشتهران بتولى شؤون محاكم التفتيش.

أما جامعة باريس التى جمعت تحت اسم كليات الفنون والقانون والطب والاهوت مدارس كانت مزدهرة من قبل ومشتته، فقد اريد بها ان تكون وسيلة لتوجيه كل حياة العصر العقلية نحو تعليم العقيدة المقدسة.

لقد كان البابا هو المتحكم فى تنظيم التعليم بالجامعة، وقد أراد أن يتلاقى الخطر الذى يمكن ان يتعرض له اللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل. فالمنطق ينبغى أن يبقى مجرد آلة. ففى عام ١٢١٩ قال البابا اينوسنت الثالث إنه لابد من العمل على منع الأساتذة المحدثين فى الفنون الحرة من الاشتغال بالموضوعات اللاهوتية. وفى عام ١٢٢٨ قال البابا جريجوريوس التاسع «لزام على العقل اللاهوتى أن يمارس سلطانة على كل ملكة، مثلما يمارس الروح سلطانه على الجسد، وأن يوجهها فى الصراط المستقيم حتى لاتضل»[1]. اما اللاهوت المطلوب فينبغى ان يعلم «وفق سنن القديسين المختبرة»، وألا يستخدم «أسلحة جسدية» وفى عام ١٢٣١ أطلق الشعار المعروف «ليحاذر معلمو اللاهوت من التفاخر بالفلسفة» ومن هنا أصبحت الفلسفة مجرد فن فى الجدال، وفى استخلاص النتائج بدءاً من المقدمات الموضوعة من قبل السلطة الإلهية.

ومن هنا كان الشكل الأدبى لكتابات ذلك العصر، وهو شكل مشتق من الأسلوب الذى اعتمده بيير ابيلار P.Abélard وهو منهج «نعم ولا Sicet Non»، ومن بعده اعتمده أساتذة «الأحكام» Sentences فى القرن الثانى عشر. فالجدال فى كل موضوع يستند إلى قول من أقوال الثقات أو إلى حجج مستنبطة من أقوالهم. وبعد بيان وجوه الإيجاب والسلب يعطى الحل. وقد أدى ذلك المنهج إلى تحاشى أى نظرة تركيبية تربط مختلف الأقوال اللاهوتية فى مذهب جامع، ويمكن أن تؤدى إلى صبغ المسيحية بصبغة عقلانية مسرفة.

---

(1) Emile Bréhier: Histoire de la philosophie, Tome I, Fascicule 3, Moyen Age et Renaissance, P.U.F., 1967, ch.V.

وقد كان هناك بغير شك ترتيب ملازم لعرض حقائق المذهب المسيحي. وكان هذا الترتيب التقليدى يمضي من الله إلى الخلق إلى السقوط إلى الفداء إلى الخلاص.

تقيد بهذا الترتيب بطرس اللومباردى أشهر مؤلفى كتب «الأحكام» ويمكن كذلك أن نجده عند القديس توما اللاكوينى فى الخلاصتين. ومن الجدير بالملاحظة أنه ترتيب-لا يعتمد على الارتباط المنطقي- ولكنه ترتيب لحقائق منزلة على هذا النحو.

هكذا بدأ القرن الثالث عشر، وهكذا أراد له البابوات ان يستمر ضمن هذه الاطر الثابته والجامدة. لكن إرادة السلطة شئ ومنطق التاريخ شئ آخر[1]. فعلى الرغم من محاولات السلطة العقائدية قامت المنازعات[2]، وكان قيامها راجعاً بصفة خاصة إلى تشبث السلطة بأختزال التعليم العقلى العالى إلى اللاهوت وإلى العلوم التى تعد للاهوت. فما كان يمكن للفلسفة، لاسيما حين يكون موضوعها الأساسى هو الإنسان. أن تظل فى نطاق اللاهوت ، لأنه لا يمكن أن يقوم فى نطاق واحد، هو نطاق اللاهوب ومنهج العقل الذى تصطنعه الفلسفة. فسواء أبقينت الفلسفة داخل اللاهوت، أم خرجت منه، فإن الوحدة الروحية التى أراد لها البابوات أن تظل وأن تتوطد لابد لها أن تتحطم. وقد تحطمت هذه الوحدة بالفعل، وكان تاريخ الفلسفة فى القرن الثالث عشر خير شاهد على ذلك بما

(١) ينبغى أن نؤكد هنا أن منطق التاريخ فى حتميته وصرامته يتخذ دائماً مسارة الجدلى فى دوائر حلزونية، بيحث ان ماكان يبدو للسلطة الدينية الكنيسة فى بعض حالات انتصارها أنه استرداد لسيطرة هذه السلطة، لم يكن سوى الجانب الارتدادى الرجعى فى كل حلقة، ويعقبه بالضرورة تقدم فى مسار هذا الجدل. ولعل هذا ينطبق بالمثل فى كل عصر على مياسميه السعض بالصحوة الدينية.

(٢) راجع تاريخ هذه المنازعات ومراحلها المختلفة فى كتاب زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى (بيروت ١٩٨٥) الفصل الثانى: الارسطية والرشدية فى اوربا المسيحية، ص ٤٥ - ٨٦.

ملأه من منازعات وتيارات فكرية متباينة، وكان مما زاد في حدة تلك المنازعات المعرفة التامة بمؤلفات ارسطو التي نقلت إلى اللاتينية. إما من العربية وإما من اليونانية. فقد كشفت هذه المؤلفات عن فكر وثني خالص تماماً من أي أثر للفكر المسيحي، ففتحت أمام الفكر الفلسفي مجالاً كان شبه مجهول إلى ذلك الحين. وبدأ من ثيمة نزاع متصل حول فلسفة أرسطو لما تتضمنه كتبه من قضايا معارضة للدين. وكانت جامعة باريس بالذات الحلبة التي نشب فيها هذا النزاع، وتمثل أول الأمر في حظر تدريس كتب أرسطو، وإن كانت قد انتشرت هذه الكتب رغم هذا. الحظر ويمكن القول بأن فلسفة القرن الثالث عشر قد انحصرت في معظمها في موقف الفلاسفة من فلسفة أرسطو وكذلك من شروح ابن سينا وابن رشد عليها وتأويلاتهما لها.

ويمكن حصر الاتجاهات المتباينة خلال القرن الثالث عشر في أوروبا في ثلاثة اتجاهات رئيسية: الاتجاه الأول وهو ما يطلق عليه الاوغسطينية السينوية.

وفلاسفة هذه الاتجاه يأخذون عن ابن سينا لعقل فلك القمر. كذلك يأخذون عن ارسطو نظرية الهيولى والصورة، ولكنهم يتصورون الهيولى ذات وجود خاص مستقل عن الصورة النوعية، على ماتصورتها الأفلاطونية الجديدة، ويجعلون التجوهر من هيولى وصورة شاملاً للنفوس الإنسانية والملائكية أيضاً، ويكثرون الصور في الأجسام المركبة، ومنها الإنسان، على ماذهب إليه أفلاطون في محاورة «طيماس» ، حيث جعل للإنسان ثلاث نفوس. كذلك ينبذون فكرة صدور الموجودات عن الله صدوراً ضرورياً قديماً كما عرضها ابن سينا[1]. والممثلون لهذا الاتجاه هم اتباع القديس فرنسيس السيزي المتأثرون بالقديس اوغسطين. وزهم اقطاب هذا الاتجاه هم جيوم دوفرونى Guillaume d'Auvergne(؟ -١٢٤٩)، والكسندر اوف هاليس A.of Hales (١١٧٥-١٢٤٥). والقديس بونافنتورا St. Bonaventura (١٢٢١-١٢٧٤).

(١) راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، فقرة ٥٧.

الاتجاه الثانى هو ما يطلق عليه الارسطوطالية المسيحية. وأظهر مميزات هذا الاتجاه الفصل بين الفلسفة واللاهوت، وتصحيح أرسطو بالاستناد إلى ذات مبادئه، وتكميله بالافلاطونيه الجديدة. والممثلون لهذا الاتجاه هم القديس دومنيك المتأثرون بفلسفة ارسطو. وأهم اقطاب هذا الاتجاه هم القديس البرتوس الأكبر Aibert le Grand (١٢٠٦-١٢٨٠)، والقديس توما الاكوينى.

اما الاتجاه الثالث فهو تمييز يطلق عليه الارسطوطالية الرشدية أو الرشدية اللاتينية، وربما كان من أهم ما تتميز به هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين هو عدم اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وابتعاده عن المسيحية الى الحد الذى جعل البعض يعده اتجاهاً مبتدعاً خارجاً عن الدين، وكذلك إعلان أصحابه أنهم ارسطوطاليون خلص، واعتبارهم تأويل ابن رشد لمذهب ارسطو اصدق صورة له وأكمل مظهر للعقل. وأهم أقطاب هذا الاتجاه سيجر دى براباان Siger de Bra-bant (١٢٣٥-١٢٨٢)، الذى كان يدرس فى باريس وينكر العناية الإلهية والخلود وحرية الإرادة، ويقول بقدم العالم وبعقل واحد للجنس البشرى[1]. وهذه كما هو معروف قضية رشدية، دار حولها نزاع متصل، وألف فيها الاكوينى عام ١٢٧٠ كتاباً يرد فيه على ابن رشد، هو كتاب «فى وحدة العقل» De Unitate Intellectus.

وسط هذه الاتجاهات المختلفة ولد وعاش القديس توما الاكوينى.

ولد القديس توما الاكوينى اوائل عام ١٢٢٥ فى قصر روكاسيكا Roccasecca بالقرب من أكوينو Aquina بايطاليا الجنوبية. وكان أبوه كونت دى أكوينو نبيلاً عليها. تلقى العلم أولاً فى دير للبندكتين فى مونتى كاسينو Monte Cassino من عام ١٢٣١ إلى عام ١٢٣٩ حيث أرسله أبوه منذوراً للخدمة الدينية فى هذا الدير من غير أن ينتظم فى سلك الرهبنة. ،عندما طرد

---

(١) راجع زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى (بيروت ١٩٨٥)، الفصل الرابع.

الامبراطور فردريك الثانى الرهبان من الدير عاد الاكوينى إلى عائلته بعض الوقت. وفى عام ١٢٣٩ التحق بكلية الفنون بجامعة نابلولى التى كانت قد انشئت حديثاً. ولما توفى أبوه عام ١٢٤٣ أصبح حراً فى اختيار طريقة، فقرر وهو فى هذه المدينة عام ١٢٤٤، أن يدخل الرهبنة الدومانيكية، وكان عمره وقتئذ عشرون عاماً. وبينما كان فى طريقة إلى فرنسا مع رئيس الجماعة اختطفه اخوته وبعض اقاربه بالقرب من أكوابندنت Aquapendente لمنعه من دخول نظام الرهبنه، وأعادوه إلى مسقط رأسه، حيث حبسوه لعدة شهور فى برج قصر الأسرة. وفى السنة التالية استعاد حريته ورحل إلى باريس حيث كان البرت الأكبر يعلم بجامعتها على أساس كتب أرسطو. وليس معروفاً على وجه الدقة هل بقى الاكوينى فى باريس أم بارحها إلى كولونيا عام ١٢٤٨ لإنشاء معهد دومينيكانى بها كان الاكوينى أحد تلاميذه بها، وبقى معه فى كولونيا حتى عام ١٢٥٢، وفى العام عاد إلى دير القديس جيمس St Games الدومينيكانى بباريس، حيث أخذ يعلم بصفته حاصلاً على البكالوريا[1]، فشرح الكتاب المقدس سنتين (١٢٥٢-١٢٥٤)، وكتاب «الأحكام» Sentences لبطرس اللومباردى سنتين (١٢٥٤-١٢٥٦). وبعد حصوله على الليسانس من جامعة باريس عام ١٢٥٦ صار أستاذاً للاهوت وهو فى الحادية والثلاثين، أى أربع سنين قبل السن المقررة بقانون الجامعة، وقد أعفاه البابا من هذا القيد، فاحتل أحد كرسيين مخصصين لرهبنته بالجامعة، وعلم بهذه الصفة ثلاث سنين (١٢٥٦-١٢٥٩)، محققاً رغبته التى عبر عنها فى بداية كتابة «الخلاصة ضد الأمم» من أن يكون مدرساً للحكمة الإلهية. وفى عام ١٢٥٩ عاد القديس توما الاكوينى إلى إيطاليا، حيث علم فى معاهد البلاط البابوى فى انانيى Anagni (١٢٥٩-١٢٦١)، ثم فى اورفيتو Orvieto

---

(١) كانت الدرجات العلمية ثلاثاً: البكالوريا والليسانس والأستاذية. وبعد الأستاذية فى الفنون يمكن لمن يشاء أن يتفرغ للدراسات اللاهوتية أو الفقهية أو الطبية. وكان الحد الأدنى لسن الأستاذ العشرين فى الفنون، والرابعة والثلاثين للاهوت.

(١٢٦١-١٢٦٥)، ثم فى روما (١٢٦٥-١٢٢٧)، ثم فى فيتربو Viterbo (١٢٦٧-١٢٦٨). وقد كان لقاء الاكوينى مع زميله فى الرهبنة الدومينيكية جيوم موربكى Guillaume de Moerbeke حافزاً لهذا الأخير على ان يقوم بترجمة مؤلفات ارسطو عن اليونانية. وعند عودة الاكوينى من باريس عام ١٢٦٨ عن طريق بولونيا وميلانو دخل فى معارك ضد الرشدين اللاتين، وقد تكاثروا فى كلية الفنون يحملون عليه تأويله لأرسطو، وضد العلمانيين المعارضين للأنظمة الدينية. ومن ناحية ثانية تعرض لهجوم الاوغسطينيين الذين كانوا فى كلية اللاهوت وحملوا عليه ارسطوطاليته. وإزاء هذه الحملات أعفى من التدريس عام ١٢٧٢، وأوكلت إليه رهبانيته مهمة إنشاء معهد عال جديد فى نابولى عام ١٢٧٣، فاستقربها وأستأنف التعليم، وفى ٦ ديسمبر ١٢٧٣ عرض له أثناء القداس تغيير بالغ، فانقطع عن التعليم وعن الكتابة والإملاء وتفرغ للعبادة. وفى العام التالى دعاه البابا جريجوار العاشر Grégoire x لحضور المجمع المسكونى الثانى فى مدينة ليون Concile de Lyon وبينما هو فى الطريق إليها ألم به مرض بين ليون وروما، فلجأ إلى دير بندكتى فى فوسانوفا Fossanova، ومات بعد شهر فى ٧ مارس سنة ١٢٧٤، وعمره تسعة وأربعون عاماً. وسرعان ما أكتسب مذهبه الفلسفى اعترافاً واسعاً. ففى عام ١٣٠٩ أعلن أنه هو المذهب الرسمى المطريقة الدومينيكانية. وفى عام ١٣١٨ أعلن البابا يوحنا الثانى والعشرون أن مذهبه معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة من النور أكثر من سائر الأساتذة مجتمعين. وبعد وقت قصير، أى فى عام ١٣٢٣، رسم توما قديساً، وقد كان معاصروه يسمونه «العالم الملائكى» le Docteur Anclique. وبالفعل كان القديس توما الاكوينى، بالنسبة إلى كنيسة روما، رسولاً ومعلماً.

أما مؤلفات الاكوينى فوفيرة للغاية، وتغطى مجالات متعددة، وتكشف عن مشاركته فى مختلف أوجه الحياة الدينية والعقلية فى عصره. ويمكن جعل معظمها فى مجموعات تخص كل مجموعة مجالاً معيناً.

المجموعة الأولى هى الكتابات اللاهوتية، وتعد من المعالم الهامة فى تاريخ اللاهوت. من هذه المجموعة التعليق على «كتب الأحكام الأربعة لبطرس اللومباردى» Scriptum in IV Libros Senteniarom. وقد حررها فيما بين ١٢٥٤و١٢٥٦، ثم الكتاب الذى أخذ شهرة عالمية وعنوانه «الخلاصة ضد الأمم» Summa Contra Gentiles. وكان تحريره ابتداء من عام ١٢٦٠. أما الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica، التى تركها الأكوينى ناقصة، فتعد أكبر وأروع كتب الاكوينى، وقد حررها مابين عامى ١٢٦٦، ١٢٧٢. ورغم أن هذا الكتاب اشتهر عالمياً بالعنوان Summa Theologica إلا أن اسمه الصحيح هو Summa Theologiate. وقد أكمل هذا الكتاب تلميذ الاكوينى ريجنالد من بيبرنو Reginald de Piperno. وفى نفس هذه المجموعة اللاهوتية ينبغى وضع كتابه «المختصر اللاهوتى» Compendium Theologiae الذى يرجح أن الاكوينى حرره عام ١٢٧٣.

المجموعة الثانية هى الشروح، ومنها شروح كتب بويس «التثليث» De Trinitate، وفى «الأيام السبعة» De Hebdomadibus بين عامى ١٢٥٧و١٢٥٨، وشروح كتاب ديونيسيوس الزريوباغى سفى الاسماء الإلهية» De Divinis Nominibus، حره حوالى عام ١٢٦١. وشرح كتاب مجهول المؤلف لكنه بالغ التأثير هو «كتاب العلل» Liber de Causis حرره عام ١٢٦٨. أما شروح الاكوينى على مؤلفات ارسطو، والتى حررها مابين عامى ١٢٦١-١٢٧٢، فتشمل تقريباً كل مؤلفات ارسطو: الطبيعيات، والميتافيزيقيا، والأخلاق النيقوماخية، والسياسة، وفى النفس، والتحليلات الأولى، وفى السماوات، وفى الكون والفساد.

المجموعة الثالثة هى المسائل الاخلاقية أى المتنازع عليها، وتتناول عدة موضوعات، ومن أهمها «فى الحقيقة» De Veritate. حرره بين عامى ١٢٥٦-١٢٥٩، و «فى قدرة الله» De Potentia، حرره بين عامى

١٢٥٩-١٢٦٣؛ وفي «الشر» De Malo، حرره بين عامي ١٢٦٣و١٢٦٨. وفي «وحدة الكلمة والجسد» De Unione Verbe Incarnati، حرره عام ١٢٦٨، وفي «المخلوقات الروحية» De Spiritualibus Creaturis، حرره عام ١٢٦٩، «وفي النفس» De Anima، حرره بين عامي ١٢٦٩و١٢٧٠، وفي «الفضائل» De Virtutibus، حرره ما بين عامي ١٢٧١و١٢٧٢.

المجموعة الرابعة هي الأبحاث او الرسائل، وأهمها:

«الوجود والماهية» De Ente et Essentia حرره عام ١٢٥٦. «وفي دوام العالم» De Aeternitate Mundi حررة عام ١٢٧٠. وفي «وحدة العقل» De Unitate Intellectus حرره عام ١٢٧٠. وفي «الجواهر المنفصلة» De Substantis Separatis حرره عام ١٢٧٢.

ولسنا نقوم بحصر شامل لكل ماكتب الاكويني، فإن له العديد أيضاً من الكتابات كالأسئلة والأجوبة، والردود على غيره من المفكرين، والكتابات الفلسفية. ولكن مايهمنا هنا هو ثلاثة كتب على التحديد: وهي «الخلاصة اللاهوتية» و «الخلاصة ضد الأمم» و «الوجحود والماهية»[(١)]، لأن موضوعنا، وهو الله عند الاكويني، قد جاء مفصلاً في هذه الكتب، لاسيما الأول والثاني. ونحن نعتمد في دراستنا هذا الكتابين، ونفيد في الوقت نفسه من الكتاب الثالث. وقد قام بترجمته ترجمة دقيقة ممتازة والتقديم له الاستاذ الدكتور حسن حنفي.

---

(١) ذلك ان كتاب «الوجود والماهية» يقد لنا كما يقول حسن حنفي دليلاً على وجود الله لتشبيه صرحا عقلياً من أدوار عدة: تسكن في الأولى منها الأشياء لأنها جواهر مركبة من مادة وصور وتسكن في الثانية منها الملائكة والنفوس، لأنها جواهر روحية سيطة وإن شابتها المادة، ويقوم ا في الدور الأخير منها، لأنه جوهر بسيطة وعلة أولى وصورة محضة (راجع حسن حنفي، نماذ من الفلسفة المسيحية) دار الكتب الجامعية، القاهرة، ١٩٦٩ ص ٢٠٩ - ٢١٠.

الفصل الثانى

وجود الله

يرى الاكوينى أن مسألة الله من حيث هو مبدأ الأشياء جميعاً وغايتها أيضاً، لاسيما المخلوقات العاقلة، هى أولى المسائل وأهمها. ومسألة الله تقتضى النظر فى موضوعات رئيسية ثلاثة، هى: وجود الله، ثم صفاته السلبية التى تقول ما ليس هو، ثم صفاته الثبوتية التى تقول ماهو، اى أعماله كالمعرفة والإرادة والعناية، والقدرة، الموضوع الأول وهو وجود الله[(١)] يستلزم كذلك الاجابة على أسئلة ثلاثة: الأول: هل وجود الله بين بذاته، والثانى هل يمكن إثبات وجود الله، والثالث هل الله موجود.

فى الإجابة عن السؤال الأول يبدأ الاكوينى يعرض الرأى الذى كان سائداً من أن وجود الله بين بذاته، وذلك ليرد على الحجج التى يسيوقها أصحاب هذا الرأى، ويقدم إجابته الخاصة عن هذا السؤال. هذه الحجج هى ثلاث: تقول الحجة الأولى وهى حجة يوحنا الدمشقى بأن معرفة الله بينة بذاتها، لأنها فطرية لدى الإنسان كالمبادئ الأولى. وتقول الحجة الثانية وهى حجة القديس انسلم[(٢)] أن من يعرف معنى اسم الله يعرف فى الحال ان الله موجود، لأن معنى اسم الله هو مالا يمكن ان نتصور أعظم منه. وما هو موجود بالفعل وفى الذهن أعظم مما هو موجود فى الذهن فقط. وبما أن معرفة اسم الله تعنى أنه موجود فى الذهن، فيترتب على ذلك أن الله موجود بالفعل. الحجة الثالثة تقول أن وجود الحق بين بذاته، ومن ينكر وجود الحق يسلم بأن الحق معدوم وإذا كان الحق معدوماً

(1) Summa Theologica, Part I, Question Ii, Article I.

(٢) راجع تفصيل حجة القديس انسلم واعتراض الراهب جونيلون Gaunilon عليها: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط (القاهرة ١٩٤٦)، عدد ٣٨ فقرات د.هـ.و. وكذلك ترجمة حسن حنفى «لرد القديس أنسلم على جونيلون فى دفاعه عن الأحمق» فى كتابه «نماذج الفلسفة المسيحية» (دار الكتب الجامعية - الاسكندرية ١٩٦٩) ص ١٨٥ - ٢٠٥.

أصبحت القضية القائلة بأن الحق معدوم. قضية حقيقة. وإذا كان ثمة شئ حقيقي فهو حق. ولكن الله هو الحق ذاته. فوجود الله يبين بذاته.

ويضيف الاكويني في «الخلاصة ضد الامم» حجتين أخريين يتعلل بهما القائلون بأن الله يبين بذاته: أولى هاتين الحجتين تقول إن المحمول في قضية «الله موجود» هو عين الموضوع، كقولنا الإنسان هو إنسان. وثاني هاتين الحجتين تقول بأن ما تعرف به جميع الأشياء الأخرى يكون معلوماً بذاته، والله كذلك لأنه مثل الشمس، نور إلهي هو مبدأ لكل معرفة(١).

ويرى الاكويني على العكس من هذه الحجج بأن الله ليس بذاته. ولتوضيح ذلك يفرق بين أن يكون الشئ بيناً بذاته في نفسه، وأن يكون بيناً بذاته في نفسه ولنا . فكل قضية تكون بينه بذاتها، إذا كنا المحمول متضمناً في الموضوع. وهذه القضية ذاتها لا تكون بينة لنا إذا كنا نجهل ماهية الموضوع وماهية المحمول. وقضية الله موجود بينتة بذاتها لأن المحمول هو عين الموضوع، فالله هو عين وجوده. لكن بما أننا لانعرف ماهية الله، فالقضية ليست بينة لنا ولابد من البرهنة عليها بما هو معلوم لدينا.

لذلك يرد الاكويني على الحجة الأولى بأن المعرفة الفطرية فينا عن الله هي معرفة عامة ومختلطة وتقتصر على أن الله هو سعادة الإنسان. فالإنسان يرغب السعادة بالطبع، وماهو مرغوب بالطبع معروف بالطبع. ولكن هذا لايعني معرفة ان الله موجود، فإن كثيرين يتصورون سعادة الإنسان في الغنى، وآخرين يعتبرونها في اللذة، وغيرهم في غير ذلك. ويرد الاكويني على الحجة الثانية بأن كثيرين لا يفهمون من اسم الله ما لايمكن التفكير في أعظم منه، إذ أنهم يعتقدون أنه جسم تصورنا يمكن تصور جسم أعظم منه. ثم أن عدم تصور ماهو أعظك من الله أمر مقصى يقتصر على الوجود الذهني، ولا يستتبع أن يكون الله موجوداً

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 10.

بالفعل. وأخيراً إذا كان وجود الحق بالإجمال بيناً بذاته كما تقول الحجة الثالثة، فإن وجود الحق الأول وهو الله ليس كذلك.

أما صحة أن المحمول هو عين الموضوع في قضية «الله موجود» فيرى الاكويني بأننا لانرى ذات الله، فلا يمكن أن نعرف وجوده من معرفة ذاته. ولذلك الاكويني: «لاسبيل لإثبات وجود الله إذا ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته»(١). أما حجة أن الله معلوم بذاته، لأنه النور الذى نعرف به ماعداه فيرى الاكويني أن معرفتنا للأشياء هي من فيض الله وبسببه وليس بسبب معرفتنا به(٢).

واضح إذن أن الاكويني ينقض هذه الحجج، لأنها تعتمد اعتماداً كلياً على الإيمان لا العقل. لذلك يمضي الاكويني إلى الإجابة عن السؤال الثاني، وهو هل يمكن إثبات وجود الله(٣). وهو يبدأ كعادته ببيان الاعتراضات التي كانت ترى أنه لايمكن إثبات وجود الله بالبرهان العقلي، أولاً لأن وجود الله هو موضوع إيمان بالغيبيات، بينما البرهان العقلي ينصب على المعرفة العلمية: وثانياً لأن البرهان على وجود الله عند أصحاب الاعتراضات يعتمد على إدراك ماهية الله، والمضى منها كحد أوسط إلى القول بوجود الله. لكننا لانعرف ماهية الله، وإنما نعرف فقط ماليس هو. وثالثاً لأن البرهان على وجوداً الله لا يكون إلا استناداً إلى آثاره أى الموجودات الطبيعية. لكن هذه الموجودات متناهية والله غير متناه، فلا نسبة بينهما، ولايمكن بالتالي البرهنة على العلة ابتداء من المعلول مع انعدام النسبة بينهما.

ولنقض هذه الحجج يبين لنا الاكويني أول الأمر أن هناك نوعين من البرهان الأول هو البرهان اللمي Propter Quid الذى يمضي من المعلول اى من

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 12.

(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 11.

(3) Summa Theologica, P.1, Q II, A 2.

الموجودات الطبيعية التى هى متقدمة فى معرفتنا ليبلغ الى علتها فإذا كان كل معلول يعتمد على علته، وكان المعلول موجوداً، كانت العلة بالضرورة موجودة من قبل. إذن فالبرهان على وجود الله ممكن ابتداء من آثاره التى نعرفها.

ويمضى الاكوينى ليدحض الاعتراضات بقوله إن وجود الله الذى نعرفه بالفطره هو بمثابة تمهيد لعقائد الايمان، لأن الإيمان يتوقف على المعرفة العلمية. وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن من بعد بوحى الله. ومع ذلك فليس هناك ما يمنع من أن نؤمن بما يمكن معرفته علمياً والبرهنة عليه وحين نمضى من المعلول إلى العلة فى البرهنة على وجود الله لاينبغى أن نتخذ الماهية حداً أوسط، فإن معرفة ماهية الله تأتى تالية على معرفة وجوده، بل نجعل الحد الأوسط هو مدلول الأسماء التى تستمدها من آثار الله ونخلعها. عليه وأخيراً فإن البرهان على وجود الله ابتداء من آثار المحسوسة لايقصد إلى تعريفنا بماهية الله على نحو كامل، وإنما يقتصر على إثبات وجود الله.

ومتى تأكدنا من إمكان اثبات وجود الله وجب الانتقال إلى الإجابة على السؤال الثالث وهو الخاص بوجود الله[1]. رتنحصر الاعتراضات على وجود الله فى اعتراضين: الأول يعتمد على وجود الشر فى العالم مما يتنافى مع وجود الله الذى يعنى الصلاح اللامتناهى. والثانى يعتمد على أنه يمكن تفسير الموجودات الطبيعية بردها إلى الطبيعة وتفسير الأشياء الإرادية بردها إلى العقل أو الإرداة، فلاحاجة إذن، كما يقضى مبدأ الاقتصاد فى العلل، لافتراض وجود الله كعلة.

يرد الاكوينى على الاعتراض الأول مستشهداً بقول القديس أوغسطين من أن صلاح الله كلى والكامل يسمح للشر بأن يوجد، ولكنه فى الوقت نفسه يستخرج الصالح مما هو شر. ويرد على الاعتراض الثانى بأن الطبيعة والعقل والإرداة أمور متغيرة، وقد يعتريها النقص أو الفشل، فلابد إذن من الرجوع إلى علة أولى أسبق هى الله.

(1) Summa Theologica, P.1, Q II, A 3.

أما أدلة الاكوينى التى تبدأ من المحسوس، أى من الآثار الطبيعية، لكى تصعد إلى الله، فيحصرها الاكوينى فى خمسة. وقد أورد الاكوينى هذه الأدلة فى «الخلاصة اللاهوتية» وكذلك فى «الخلاصة ضد الأمم». وقد جاءت فى الأولى واضحة سهلة، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلاً للمبتدئين. وجاءت فى الثانية مفصلة دقيقة، لأن هذه الخلاصة موجهة أصلاً لمرسلى رهبنته فى الأندلس والمغرب، وهؤلاء متخصصون. كذلك اختلفت الثانية عن الأولى من حيث إن الأولى كانت تقصد توجيه الكلام إلى مسيحيين فكانت تؤيد أدلتها مستشهدة باستمرار بآيات الكتاب المقدس، بينما الثانية كانت تقصد توجيه الكلام إلى الزمم أى غير المسيحيين، فكانت تعتمد أساساً على المنطق. وهذا ماقاله صراحة الاكوينى فى «الخلاصة» «ضد الأمم»[1]. ولكن من ناحية أخرى يجب التأكد على أن «الخلاصة ضد الأمم» لم يكن كتاباً تبشيرياً[2]. وهذه الأدلة لها جميعها أصول عند أرسطو، وإن كانت الغاية مختلفة عند الفيلسوفين. فرغم عودة الأصول إلى أرسطو إلا أن التوجه فى هذه الأدلة وأسلوب عرضها يتضح فيه التأثير المباشر بفلاسفة الاسلام. فقد كان تأثير الفكر السينوى الفكر الرشدى على الفكر المسيحى إبان القرن الثالث عشر واضحاً قوياً لاسيما على الفلسفة الإلهية. وفى ضوء هذه الفلسفة أصبح اللاهوت المسيحى علماً متميزاً. فنحن نعرف ان من أهم مستحدثات القديس توما الاكوينى أنه فلسف اللاهوت على نحو مافلسف ابن

---

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 12.

يلاحظ أن كلمة الأمم Gentiles التى كانت يقصد بها فى العهد القديم غير اليهود، ثم استعملها المسيحيون بمعنى غير المسيحيين، قد قصد بها الاكوينى هنا جميع الفلاسفة غير المسحيين ابتداء من طاليس والطبيعيين الأوائل حتى ابن رشد الذى يلخصهم كلهم.

(راجع الفصل بعنوان «الاساطير Les Légendes فى المقدمة التاريخية لطبعة P.Lethielleux (ص ٧٠ - ٧١).

(٢) راجع تفصيل هذا الموضوع فى المقدمة التاريخية لطبعة P.Letheilleux الفصل بعنوان القصد L'Intention ص ٦٠- ٩٩ حيث يفند المؤلف دعوى أن الكتاب تبشيرى.

سينا علم الكلام، وأصبحت من قضاياه الكبرى البرهنة على وجود الله وتحديد مدلول صفاته. وموقف المسيحيين من هذه البرهنة اتخذ أحد إتجاهين: اتجاه المدرسة الفرنسيسكانية وقد مالت إلى الدليل الأنطولوجي الذى قال به ابن سينا، لاسيما وهو سبيه بما قال به القديس أنسلم St. Anselme، ورأت أنه ألصق باللاهوت أى بالميتافيزيقيا منه بالطبيعة. الاتجاه الثانى هو اتجاه القديس توما الاكوينى، وقد نحا منحى ابن رشد، وأثر برهان الحركة والعلة الفاعلية، كما استعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله[1]. وإن كان هذا لايعنى أن فلسفته خلت من التأثير السينوى كما لايعنى أنه لم يعارض ابن رشد فى غير موضوع.

الدليل الأول: وهو أهمها وأوضحها من جهة الحركة. ويمكن إيجاز هذا الدليل كما جاء فى «الخلاصة اللاهوتية» على النحو التالى: الحركة فى الكون أمر أكيد وبين لحواسنا. وكل متحرك فهو متحرك من آخر. لأنه لايمكن لشئ أن يتحرك إلا أن تكون فيه القوة التى تدفعه للحركة، أو أن يكون متحركاً بالفعل. وليست الحركة سوى الانتقال من حال القوة إلى حال الفعل ولكن لايمكن ان يكون فى الوقت عينه حاراً بالقوة، ولكنه يكون فى الوقت عينه بارداً بالقوة وعلى هذا يستحيل ان يكون شئ واحد بعينه محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. وعلى نفس النحو أى أنه يحرك نفسه. وإذن فكل متحرك بشئ آخر. وإذا كان هذا الشئ الآخر هو نفسه متحركاً فلابد إذن أن يكون أيضاً متحركاً بشئ آخر، هذا يآخر كذلك. ولكن لايمكن المضى هكذا إلى مالا نهاية، لأنه عندئذ لن يكون هنلك محرك أول، ولن يكون هناك بالتالى محرك آخر، أن المحركين المتتاليين يتحركون فقط من حيث أن محركاً أول يحركهم. وعلى هذا فمن الضرورى أن نصل إلى محرك أول لا يتحرك.

---

(١) راجع ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) الجزء الثانى (دار المعارف مصر ١٩٧٦) ص ٨٢، ٨٧.

هذا الدليل كما يجئ في «الخلاصة اللاهوتية» ورد عند أرسطو في «السماع الطبيعي» المقالة الثامنة وفي «مابعد الطبيعة». ولكنه يقتصر عند ارسطو على تحريك الفلك المحيط. أما عند القديس توما الاكويني فينسحب على كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل، فيصل إلى محرك أول كلي يحرك كل موجود مباشرة لا بالوساطة. ويبطل تعدد الآلهة، كما سنرى في دراستنا عن الصفات السلبية له.

وهذا الدليل يعتمد على قضيتين أساسيتين: الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشئ آخر. والثانية أنه لايمكن المضى في سلسلة المحركات إلى مالانهاية، بل يجب الوقوف عند محرك أول لايتحرك. هاتان القضيتان يحتاجان إلى إثبات. لذلك نجد القديس توما الاكويني في عرضه لهذا الدليل في «الخلاصة ضد الأمم»(١) يبرهن على القضية الأولى بثلاثة حجج، وعلى القضية الثانية بثلاثة حجج كذلك.

في القضية الأولى يتابع الاكويني أرسطو متابعة حرفية. ومع كل حجة يوردها يذكر موضعها في طبيعيات أرسطو. والحجة الأولى تضع ثلاثة فروض، فتقول أولاً إذا كان الشئ يتحرك هو نفسه فيلزم أن يكون له في نفسه مبدأ حركته، وإلا فمن الواضح أنه متحرك من آخر. كذلك يلزم أن يتحرك مباشرة(٢)، أعنى أن يتحرك بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه كما تحرك الحيوان مثلاً حركة رجله. ففي هذه الحالة لايكون الموجود برمته هو الذى يتحرك من نفسه، وإنما الذى يتحرك هو جزء منه، وهذا الجزء يتحرك من جزء آخر. ويلزم أخيراً ان يكون الشئ منقسماً وله أجزاء متباينة، وذلك لأن كل متحرك منقسم كما بين ذلك أرسطو

(1) Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter 13.

(٢) في الأصل اللاتيني بغير واسطة Primo، وفي الترجمة الفرنسية مباشرة Immédiatement وهي الكلمة التى استخدمها عبد الرحمن بدوي في كتابة فلسفة العصور الوسطى (القاهة ١٩٦٩) وفي الترجمة الانجليزية Primarily والمعنى المقصود هو أنه يتحرك كله بموجب نفسه وليس بموجب جزء منه.

في المقالة السادسة من «السماع الطبيعي».

بعد هذه الفروض الثلاثة تقول الحجة الأولى إذا سكن جزء من الشئ الذى فرضنا أنه إذا تحرك هو نفسه تحرك كله، فإن سكون هذا الجزء يستتبع ضرورة سكون الكل. لأنه إذا كان جزء منه ساكناً وجزء آخر مستمراً فى الحركة، فحينئذ لا يكون المتحرك متحركاً كله، بل يكون جزء منه متحركاً، بينما الجزء الآخر ساكناً. ولاشئ يكون سكونه متوقفاً على سكون غيره يتحرك من نفسه. لأن الشئ الذى يلزم سكونه عن سكون غيره تكون حركته لازمة ضرورة عن حركة غيره. وهكذا لايكون متحركاً بذاته. فالشئ الذى افترضنا أنه يتحرك بذاته لايتحرك بذاته، وإنما يتحرك عن غيره.

ولاينبغى الاعتراض على هذه الحجة بأن الشئ الذى يتحرك بذاته ليست له أجزاء يمكن أن تسكن أو كذلك أن هذا السكون أو هذه الحركة لجزء منه لاتكون إلا بالعرض، كما اعتقد خطأ ابن سينا. فقيمة هذه الحجة تكمن فى الواقع فى أنه إذا تحرك شئ عن ذاته مباشرة وبذاته، وليس لحركة أجزائه المختلفة، فإن حركته لاينبغى أن تتوقف على أجزائه، فهو لن يستيع الحركة بذاته مباشرة، وعن ذاته. فصدق النتيجة التى حصلنا عليها لا يتطلب أن نفترض أن جزءاً من الشئ الذى يتحرك عن ذاته يسكن، كما لو كان ذلك صادقاً بالإطلاق، ولكن يلزم ان تكون القضية الشرطية القائلة «إذا سكن جزء من الشئ، فإن الكل يسكن» صادقة. فهذه القضية يمكن أن تكون صادقة حتى إذا استحال المقدم، كما تصدق الشرطية القائلة «لو كان الإنسان حماراً فإنه يكون عاطلاً من المنطق»".

أما الحجة الثانية فهى برهان استقرائى يأخذه أيضاً الاكوينى من المقالة الثامنة من طبيعيات أرسطو «السماع الطبيعى»، حيث يحصر أرسطو المحركات والمتحركات فى ثلاثة أنواع: الأول منه ما يحرك ويتحرك بالعرض، ومنه مايحرك ويتحرك بالذات، والثانى هو ما يتحرك عن ذاته، كالحيوانات بالذات ومنه مايتحرك عن ذاته كالحيوانات، ومنه ما يتحرك من غيره كالجماد، أى كالثقيل والخفيف.

والثالث منه ما يتحرك بالطبع حركة طبيعية، ومنه ما يتحرك بخلاف الطبع قسراً[1]. وبموجب هذا الإحصاء يقول الاكويني إن كل مايتحرك بالعرض لايتحرك من ذاته، فحركته تتوقف على حركة شيء آخر. ومايتحرك قسراً من المبين أنه ليس كذلك متحركاً من ذاته ولا كذلك الأشياء التى تتحرك بالطبيعة، كأنها متحركة من ذاتها، كالحيوانات التى من البين أن النفس تحركها. ولايتحرك كذلك من ذاته. ماتحركه الطبيعة، مثل الأجسام الثقيلة والأجسام الخفيفة، لأن هذه الأجسام تتحرك عن المولد والرافع للعائق. وكل متحرك إما يتحرك من ذاته وإما بالعرض. فإذا تحرك من ذاته فإما يكون ذلك قسراً وإما بفعل الطبيعة. وفى هذه الحالة إما يتحرك الشيء من ذاته مثل شأن الحيوان. وإما لايتحرك من ذاته مثل الجسم الثقيل أو الجسم الخفيف. وإذن فكل متحرك إنما هو متحرك من غيره.

الحجة الثالثة تقول بأى الشيء الواحد بعينه لايمكن أن يكون معاً بالقوة وبالفعل باعتبار واحد، أى آن واحد وفى مكان واحد من جهة واحدة. ولكن كل مايتحرك بغيره (أى من حيث هو متحرك) فإنما هو بالقوة، لأن الحركة هى فعل ماهو موجود بالقوة من حيث هو بالقوة، حسب قوة أرسطو فى المقال الثالث من الطبيعيات. وأما مايحرك نفسه (أى من حيث هو محرك) فإنما هو بالفعل، إذ لاشيد يفعل الامن حيث هو بالفعل فلاشيء اذن يمكن أن يكون معاً محركاً ومتحركاً باعتبار واحد. إذن فلاشيء يتحرك من ذاته، وإنما لابد له أن يتحرك بغيره.

وهنا يقارن الاكويني بين قول أفلاطون بأن كل محرك يتحرك، وبين رأى أرسطو من أن المحرك الأول غير متحرك، ليرفع مايبدو من تناقض بين القولين. فهو يرى أن أفلاطون استعمل لفظ الحركة بمعنى أعم من المعنى الذى أرداه أرسطو، إذ تدل الحركة عند أفلاطون على كل فعل أيا كان مثل التعقل. فالمحرك عند

---

(١) أرسطو: السماح الطبيعي: مقالة ٨ فقرة ٤.

أفلاطون ليس جسماً. أما أرسطو فيستعمل لفظ الحركة بمعناها الخاص، أى باعتبار أنها فعل الموجود بالقوة من حيث هو بالقوة، وهذه هى حركة الأجسام ويرى الأكوينى أن لافرق بين أن ننتهى إلى شىء أول يحرك ذاته تبعاً لرأى أفلاطون، وبين أن ننتهى إلى الأول الذى هو غير متحرك كما هو رأى أرسطو.

أما القضية الثانية وهى أن يمتنع التداعى فى سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية فيبرهن عليها الاكوينى بثلاث حجج كذلك.

تقول الحجة الأولى أنه إذا صح تداعى سلسلة المحركات والمتحركات إلى مالانهاية لزم أن تكون هذه جميعها أجساماً غير متناهية، لأن كل مايتحرك إنما منقسم وجسم، كما أثبت ذلك أرسطو فى الطبيعيات (السماع الطبيعى – المقالة السادسة). وبما أن كل جسم يحرك جسماً آخر فهو نفسه يتحرك، فإن كل هذه المتحركات اللامتناهيه تتحرك معاً عندما يتحرك واحد منها. ولكن الواحد منها هو موجود متناه، وهو من ثمة يتحرك فى زمان متناه. وهذا يعنى أن كل هذه الموجودات اللامتناهية تتحرك فى زمان متناه، الأمر الذى هو محال. وإذن يستحيل أن نصعد فى المحركات والمتحركات إلى مالانهاية بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة.

وكى يستكمل الأكوينى إحكام هذه الحجة يمضى ليبرهن على استحالة تحرك الموجودات اللامتناهية فى زمان متناه. إن استقراء كل أنواع الحركة يثبت أن المحرك والمتحرك يجب أن يكون معاً. ولكن هذه الأجسام يستحيل أن توجد معاً، إلا على سبيل الاتصال أو التماس. وبما أن هذه المحركات والمتحركات أجسام، فيلزم إذن أن تكون جميعها بموجب الاتصال أو التماس بمثابة محرك واحد. وهكذا يتحرك موجود لامتناه فى زمن متناه. الأمر الذى هو محال كما بين ذلك أرسطو فى الطبيعيات (السماع الطبيعى – المقالة السادسة).

أما الحجة الثانية فتقول فى المحركات والمتحركات التى تنتظم فى تسلسلها، اى التى يتحرك الواحد منها عن الآخرة على نحو منتظم التداعى، إذا ارتفع المحرك

الأول أو كف عن التحريك، فإنه يستتبع ذلك حتماً ان لاواحد منها يحرك أو يتحرك. وذلك لأن الأول فيها هو علة الحركة في جميع ماسواه. ولكن لو وجدت محركات ومتحركات منتظمة في تسلسلها إلى مالانهاية، لما كان فيها محرك أول، وإنما تبح جميعها محركات متوسطة. وإذن فلاواحد منها يمكن أن يتحرك. وهكذا تنتفى الحركة من العالم. ولكن الحركة بينه في العالم. فالفرض من ثمة ساقط، ولابد من القول بمحرك أول.

أما الحجة الثالثة فهى نفس الحجة السابقة ولكن بطريقة معكوسة. إذ تبدأ من الحركة الأولى. بينما كانت الحجة السابقة تبدأ من الحركة الأخيرة. تقول هذه الحجة بأن يحرك على نحو آلى يستحيل عليه أن مايحرك مالم يوجد شيء آخر يحرك بصفة أصلية. أى أن كل علة فاعلية آلية متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة. فإذا صعدنا في سلسلة المحركات وا متحركات إلى مالانهاية، فإن هذه جميعها ستكون عندئذ عللا فاعلية آلية، ولن ننتهى بالتالى إلى علة فاعلية أصلية. وهذا يعنى انتفاء الحركة. لكن الحركة بينة فلابد من القول إذن بعلة أصلية.

هكذا يثبت الأكوينى بهذه الحجج الثلاث امتناع التداعى فى سلسلة المحركات والمتحركات إلى غير نهاية. وهذه الحجج جميعها لها أصول عند أرسطو أشر إليها الأكوينى نفسه كما بينا. ومع إثبات القضيتين الرئيسيتين – وهما لكل متحرك محرك، وامتناع التسلسل إلى غير نهاية – يكون الأكوينى قد أحكم جميع جوانب الدليل الأول على وجود المحرك الأول الذى هو الله. ونحن قد أسهبنا في تفصيل هذا الدليل، لأنه أهم الأدلة، ولأن الأدلة الأربعة الأخرى ليست في واقع الامر سوى تكرار لهذا الدليل الاول، يجيء بصدد وجهات مختلفة، بحيث تكون هذه الوجهات تدعيما للدليل الأول، وبحيث تعطينا في الوقت عينة صوة شاملة من الله. وهذا ماسنبينه عند عرض هذه الأدلة.

الدليل الثاني: على وجود الله من جهة طبيعة العلة الفاعلية[1]. ففي عالم الأشياء المحسوسة نجد أن هناك نظاما من العلل الفاعلية. إذ ليس يمكن أن يكون الشيء الذي يخج إلى الوجود علة فاعلية لنفسه، وإلا لزم أن يكون وجود الشيء سابقاً على نفسه، وهذا محال. ولايمكن أيضاً التداعي في سلسلة العلل الفاعلية إلى غير نهاية، لأن في جميع العلل الفاعلية المتداعية في تسلسل، تكون العلة الأولى هي علة الوسائط، وتكون الوسائط هي علة الأخيرة منها، سواء أكانت العلل الوسائط متعددة أم واحدة. وإذا بطلت العلة بطلت النتيجة. فإذا لم توجد علة أولى بين العلل الفاعلية، لن تود علة أخيرة، ولن توجد وسائط. ولكن إذا كان من الممكن أن نمضي في العلل الفاعلية إلى غير نهاية، لن تكون هناك علة فاعلية أولى، ولكن تكون هناك نتيجة أخيرة، كما لن تكون هناك علل فاعلية وسيطة. ومن البين أن هذه جميعا محالة. وإذن فيلزم الاعتراف بعلة فاعلية أولى، وهي مايطلق عليها الناس جميعا اسم الله.

هذا الدليل يعود أصلا إلى أرسطو حيث أشار اليه في المقالة الثانية فقرة ٢ من كتاب «مابعد الطبيعة» واستخدمه لبيان استحالة التداعي في سلسلة العلل إلى غير نهاية، وضرورة الوقوف عند علة أولى، سواء أكنا بصدد العلل الفاعلية، أم بصدد العلل الأخرى، كالعلة المادية. وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا وفصله في كتاب «النجاة». ونحن نجد نفس الدليل عند القديس البرتوس الأكبر وقد قال به بعد أن تحول عن مذهب القديس أوغسطين إلى أرسطو.

وينبغي أن نلاحظ بصدد هذا الدليل أنه يجيء عند الاكويني بمعنى العلية الدينية وى العلة الخالقة. وليس المقصود هنا الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علية الله، بل المقصو الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم وحدوثه. فالتسلسل هنا تصاعدى من حيث إنه لابد من الوقوف عند حد أول. أما التسلسل الزماني فلايمنع من أن يتولد إنسان من إنسان

(1) Summa Theologica, P. I, Q.2, A. 3.

إلى غير نهاية إذا افترضنا قدم العالم. وهنا نقطة هامة وهى أن القول باستحالة التسلسل إلى مالانهاية، حتى إذا نظرنا إلى التسلسل تصاعدياً، إنما ينطوى على هدم المقدمة التى ترتكز عليها الحجة، وهى أن لكل علة أخرى. هذا من ناحية. وم ناحية أخرى قد اثبت العلم الحديث أن التسلسل إلى مالانهاية أمر ممكن وواقع بصدد الحركة بالذات، فالجرمان المتجاذبان فى الفضاء يدوران حول بعضهما إلى مالانهاية.

كذلك ينبغى أن نلاحظ التشابه بين هذا الدليل ودليل الحركة. فكما أن دليل الحركة يبدأ من الحركة البادية للعيان ليصعد منها إلى محرك أول، كذلك بدأ هذا الدليل من الوجود البادى للعيان ليبحث عن علة هذا الوجود.

أما الدليل الثالث: فهو من جهة الممكن والواجب[1]. ذلك أنا نجد فى الطبيعة موجودات ممكن وجودها وممكن عدمها من حيث إنها تتكون وتفسد. وكل ماهو ممكن نقول عنه إنه يمكن أن يكون وممكن ألا يكون. ولكن هذه الممكنات يمتنع وجودها بصفة دائمة، لأن مايمكن ألا يوجد فى وقت مالا يوجد الآن.وبالتالى إذا كان عدم الوجود ممكناً فى كل الأشياء، لزم عن ذلك انه لم يكن فى وقت ماشيئ موجوداً. ولو صح ذلك لما كان الآن شىء موجوداً، فى وقت مالاستحال على أى شىء أن يبدأ فى الوجود، ولما وجد من ثمة شيئ إطلاقاً. وهذا محال. وإذن فليست كل الموجودات ممكنة فحسب، ولكن لابد من وجود شىء يكون وجوده واجباً. وكل موجود واجب الوجود إما يستمد وجوبه من شىء آخر أو لا. ويمتنع أن يمضى التداعى فى سلسلة الأشياء الواجبة الوجود إلى غير نهاية كما تبين بصدد العلل الفاعلية. وإذن فلابد من أن يكون هناك موجود يكون وجوده واجباً لذاته وليس من غيره. ويكون هو علة الوجوب فى غيره. وهذا هو الله.

واضح أن الدليل هو صيغة أخرى للدليل السابق. وهو يعود مثل الدليل

(1) Summa Theologica, P. I.Q. II, A. 3.

السابق إلى أرسطو حيث أشار إليه فى المقالة الثانية عشرة فقرة ٦ من كتاب «مابعد الطبيعة» وعن أرسطو أخذ نفس الدليل ابن سينا (قسم ٢ مقالة ٢ ف ١ من الآلهيات في «النجاة») . كما أخذه عن ابن سينا موسى ابن ميمون. وهنا يجب أن نلاحظ أمرين هامين: الأول أن إحالات الأكوينى الصريحة والمتكررة إلى مؤلفات أرسطو والذى يقتصر على تسميته بالفيلسوف، لاتدع مجالا للقول بأن الأكوينى قد أخذ هذا الدليل أو غيره عن ابن سينا أو عن موسى بن ميمون، فقد كان لديه الأصل الأرسطى سواء فى ترجمة جيوم دى موريكي Guillaume de Moerbeke أم فى غيره من الترجمات. الأمر الثانى هو أن أرسطوا يجعل وجوب الأشياء الواجبة الوجود أمراً مترتبا على قدم العالم والحركة. أما القديس توما الأكوينى فيأتى الدليل لديه خالصاً من هذه الصلة، وهو يرى أن نظرية القوة والفعل تحتم اثبات الفعل الواجب لتفسير الممكن الذى بالقوة.

الدليل الرابع: من جهة تفاوت الموجودات ومراتبها فى الكمال. فمن بين الموجودات ماهو أكثر أو أقل خيرية أو حقبة أو نبلا وما إلى ذلك. ولكن قولنا أكثر أو أقل إنما يكون بالقياس إلى خير أقصى أو حق أقصى أو نبل أقصى. فلابد إذن من وجود هذا الحد الأقصى. وماهو حق أقصى يقتضى وجوداً أقصى، أى يقتضى موجودا هو غاية فى تلك الصفات. كما بين ذلك أرسطو فى «مابعد الطبيعة» وبما أن الحد الأقصى فى كل جنس هو علة كل ماينادرج فى هذا الجنس، كما أن النارس التى هى حد أقصى فى الحرارة هى علة الحرارة فى كل الأشياء، فلابد إذن من وجود شيء هو علة وجود كل الموجودات وعلة خيرتها وكمالها. وهذا هو الله.

هكذا يجىء الدليل الرابع فى «الخلاصة اللاهوتية»[1]. أما فى «الخلاصة ضد الأمم»[2] فيصوغ الأكوينى هذا الدليل الذى يقتطفه كما يقول من نصوص

(1) Summa Theologica, P. I, Q.II, A. 3.

(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 13.

أرسطو على النحو التالى: ففى المقالة الثانية من كتاب «مابعد الطبيعة» أثبت أرسطو ان ماهو غاية الحق هو أيضاً غاية الوجود. ثم في المقالة الرابعة من نفس الكتاب اثبت أرسطو وجود غاية قصوى من الحق، بدليل ان الشيئين الباطلين يكون الواحد.منهما اشد بطلانا من الآخر الذى يكون اقرب إلى الحق. ومن هذا يستنتج الأكوينى، أنه يوجد موجود يبلغ غاية الوجود، وهو مانسميه الله.

الدليل الخامس: هو من جهة نظام العالم. فنحن نرى أن الموجودات العاطلة من المعرفة، مثل الأجسام الطبيعية، تعمل من أجل غاية. وهذا بين من أنها تعمل دائما أو فى الأكثر على نهج واحد لكى تحصل على أفضل نتيجة. وهذا يدل على أنها لاتحقق غايتها اتفاقا بل قصدا. وماهو عاطل من المعرفة لايمكن أن يتجه نحو غاية، مالم يوجه إليها من موجود حاصل على المعرفة وعلى العقل، كما يوجه السهم من الرامى. فإذن يوجد موجود عاقل يوجه كل الأشياء الطبيعية كلا إلى غايته. وهذا الموجود هو الله.

هكذا يجيء الدليل الخامس فى «الخلاصة اللاهوتية»[1] وقد أورده الأكوينى بالمثل فى «الخلاصة ضد الأمم»[2]، حيث بين أن مايسود العالم من نظام دائم وتآلف بين أشياء مختلفة، إنما يقتضى بالضرورة موجودا يدر العالم بعنايته. وهذا الموجود هو مانسميه الله. وقد ذكر الأكوينى أن هذا الدليل قد ورد عنه كل من يوحنا الدمشقى فى كتابه «الإيمان الحق – المقالة الأولى»، وابن رشد فى كتابه «الطبيعيات ، المقالة الثانية»[3].

مما تقدم يتضح أن أدلة القديس توما الأكوينى تتميز بخصائص معينة تجعله

(1) Summa Theologica, part 1, Question II, Article 3.

(2) Summa Contra Gentiles, Book I, Ch. 13.

(٣) يقصد جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات. وهذا الكتاب وكذلك معظم شروح ابن رشد قد فقدت أصولها العربية، وتوجد فقط فى ترجمات لاتينية فى أوربا، وهى التى رجع إليها لاأكوينى.

يفترق تماماً عن الفلاسفة المسيحيين الذين سبقوه. فقد ساد عند الفلاسفة المسيحيين ابتداء من القديس انسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) الدليل الوجودى الذى عرضه هذا الفيلسوف فى كتابه «بروسلوجيوم Proslogium» (أى مقال أو عظة) وهو الدليل الذى يثبت وجود الله ابتداء من ماهية الله التى نتصورها. بيد أن الأكوينى قد أدرك أن العلم يقتضى ان نتبدىء من المحسوس والمنظور لترى منه إلى غير المنظور. وهذا هو العلم إلانى كما ذكرنا، والذى عرف الأكوينى ماهيته من «التحليلات الثانية» لأرسطو. فالمحسوس هو نقطة البداية القديس فرنسيس وأتباع القديس دومينيك، كما بينا فى أول هذا الفصل. فبينما يأخذ الفرنسيسكان بالتجربة الوجدانية الصوفية فى دليلهم على وجود الله، نجد أن الدومينيكان يعتمدون على العيان الحسى ويبدأون من المعرفة الطبيعية. أما المعرفة الإيمانية لايصح البدء بها لأنها فائقة للطبيعة وقاصرة على اصحابها. وبناء على ذلك نستطيع أن نقول إن المنهج عند الفرنسيسكان لاهوتى وعند الدومينيكان فلسفى.

أما السمة الثانية التى تميز أدلة الأكوينى فهى أنها تفترض جميعها العلية فإذا سقطت مصادرة العلية سقطت الأدلة كلها وتاريخ الفلسفة يشهد بوجود من أنكر مبدأ العلية. فهيوم يرى أن هذا المبدأ لايلزم من مبدأ عدم التناقض، وأن لاتناقض فى تصور بداية شىء دون رده إلى علة. فإن معنى العلة غير معنى البداية وليس متضمناً فيها. وقبل هيوم لدينا نقولا دوتركور N.D'Autrecour (من الأساتذة الاسميين بكلية الفنون بجامعة باريس فى القرن الرابع عشر) الذى رأى أن كل دليل يذهب من معلول منظور إلى علة غير منظورة هو دليل غير بين، والذى أخذ عن أوكام Ockham (١٢٩٥ - ١٣٤٩)، أن المعرفية اليقينية تستفاد من مصدرين فقط هما التجربة التى تظهرنا على الواقع، والقياس اللمى المستند إلى مبدأ عدم التناقض. كما أن لدينا كذلك من الفلاسفة الإسلاميين الباقلانى والغزالى الذان يريان أن مبدأ العلية ليس مبدأ عقلياً أو منطقياً، وإنما هو

حادث، وإن كان السياق عندهما مختلف، إذ قصد به إيجاد تفسير عقانى للمعجزات، بينما السياق عند الغربيين كان معرفياً.

السمة الثالثة هى أن هذه البراهين جميعها، لاسيما البرهان الأول والبرهان الثانى، تفترض أن الاشياء مرتبة ترتيباً تصاعديا ومتوقفة بعضها على بعض، بحيث أن الابتداء من أدناها لابد أن يؤدى بنا فى نهاية المطاف إلى مبدأ أول هو الله.

السمة الرابعة والأخيرة هى أن اجتماع الأدلة معا يعطينا كما يقول يوسف كرم[١] فكرة شاملة عن الله من حيث هو المحرك الأول الذى لايتحرك، والعلة الفاعلية الأولى، والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر كل كمال ومنظم للعالم.

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط، فقرة ٨٠ جـ.

المسئولية السياسية

بيـــن

الدولة والمواطن

(دراسة تحليلية في فلسفة السياسة)

الدكتـــور

فضل الله محمد سلطح

كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

١٩٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فوربك لنسألنهم أجمعين * عما كانوا يعملون﴾

صدق الله العظيم

«سورة (الحجر) - آية ٩٢، ٩٣»

إهــداء

إلى كل مسئول فى الأرض حاكماً كان أم محكوماً أهدى له بحثى هذا سائلاً المولى عز وجل أن يعينه على تحمل مسئوليته وأن يوفقه فى آدائها

المحتويـــــات

المقدمـــة

تشكل خيوط السلطة والمسئولية النسيج الذى يربط أجزاء التنظيم السياسى، ويجمعه فى وحدة واحدة.

والسلطة تحمل معها المسئولية، والمسئولية تنتج عن وجود السلطة، فلايمكن أن توجد سلطة بلا مسئولية، ولايجوز أن يسأل فرد عن الأعمال التى كلف بها سادام لم يحصل على السلطة الكافية لإنجاز مثل هذه الأعمال، وهذا مايقتضيه المنطق، وتقرره قواعد العدالة.

وقد أطلق علماء السياسة على هذا المبدأ وجود تلازم، أو تطابق، أو تعادل، أو تناسب السلطة والمسئولية. فالسلطة الممنوحة للمركز الذى يشغله الفرد يجب أن تتعادل مع المسئوليات التى يتحملها هذا المركز، وبنفس الدرجة فالمسئولية المكلف بها الفرد يجب أن تتناسب مع المركز الذى يشغله.

وبناء على ذلك يمكن تقرير مايلى:

أولاً: لايجوز منح أى فرد سلطة دون أن يترتب على هذا المنح مسئولية تجاه الآخرين، فاستخدام السلطة الخالية من المسئولية لايحقق الكفاءة والفاعلية فى أى شيء.

ثانياً: يجب أن تكون المسئولية بقدر السلطة الممنوحة للمواطن، فلايجوز أن تقل المسئولية عن السلطة الفعلية المزود بها الفرد.

ويقتضى مبدأ تطابق السلطة والمسئولية أن يعرف كل مواطن حدود سلطاته ومسئولياته، وأن يحدد لكل وظيفة من الوظائف حقوقها وواجباتها.

والأساس الفلسفى لهذا الأسلوب يتمثل فى أن الحاكم يجب عليه أن يلتزم بما يفرضه عليه مركزه ووظيفته، وأن يسمح للشعب - أو ممثليه - بالمشاركة فى وضع القوانين، وأن لايلجأ إلى إستخدام سلطته فى عقاب مرؤسيه إلا عند الضرورة وبالقدر المناسب.

فالحاكم الديمقراطى لايلجأ إلى أسلوب العقاب إلا بعد أن يستخدم وسائل التأثير والاقناع لتحقيق الاستجابة، ويكون مدى استخدام سلطته فى العقاب محدوداً بتحقيق الهدف منه، فلايتجاوزه لتحقيق أغراض أخرى غير موضوعية مثل: الانتقام، أو الإساءة بأى فرد من أفراد الدولة.

كما يجب على الإنسان العادى أن لايتهرب من المسئولية، بل يسعى فى كل الظروف إلى تحملها، والإلتزام بما تفرضه عليه وظيفته.

ويطيب لى أن أشير إلى أن إختيارى لهذا الموضوع ينبع من إحساسى بأن المسئولية أمانة يجب أن تؤدى على أكمل وجه، ومن ثم فهى تحتاج إلى رجل قوى يحكم بالعدل ويعى جيداً أنه مسئول عن أعماله أولاً وعن أعمال ممثليه فى الأقطار التى تقع تحت سلطته ثانياً.

وإذا كانت مناهج البحث فى الفكر السياسى تختلف بإختلاف الموضوعات المراد دراستها، فإن المنهج المستخدم فى هذا البحث هو المنهج التاريخى النقدى.

وقد قسم هذا البحث إلى أربعة فصول وخاتمة حاولت من خلالها أن أعرض المستخلصات التى خرجت بها من هذا البحث.

أما الفصل الأول فقد تناولت فيه مفهوم المسئولية السياسية فى الفكر السياسى القديم فى مصر الفرعونية والهند والصين واليونان وأخيراً عند الرومان.

وقد بدأت بهذا الفصل – الذى تبدو فيه المسئولية غير واضحة وغير مكتملة – حتى لا أكون قد تجاوزت مرحلة تتضمن المنابت الأولى أو الإرهاصات البدائية للأخذ بهذا المبدأ ووضعه موضع التطبيق العملى.

أما الفصل الثانى فتناولت فيه هذا المبدأ فى العصور الوسطى المسيحية لأعرض من خلاله كيف ساهمت المسيحية بنصيب كبير فى تأييد الأخذ بمبدأ المسئولية،

فالمسئولية تقوم – لديها – على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لاتخرج عن معناها السليم. وهذه الدعائم وتلك الأصول – التى يقوم عليها مبدأ المسئولية – دعا إليها الدين المسيحى عندما نادى بإقامة العدل بين الناس، وعندما أوجب الرحمة والبر والإحسان بينى الإنسان، وأوجب – كذلك – المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية.

من هنا يمكن القول أن هذه الدعائم الأخلاقية – التى دعت إليها المسيحية – هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية، إذ تعتبر – هذه المبادىء – بمثابة حدود لسلطان الدولة على الأفراد.

أما **الفصل الثالث** فقد تحدثت فيه عن المسئولية السياسية فى الفكر الإسلامى، حيث يتميز الفكر الإسلامى بتقرير مبدأ المسئولية التى لايوجد فى الإسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها. فكل فرد مسئول عن تصرفاته وأفعاله، سواء كانت هذه التصرفات متعلقة بالواجبات الفردية مع النفس أو كانت متعلقة بالغير.

وقد جاء الحديث عن هذا المبدأ من خلال عرض آراء مفكرى الإسلام الذين إعتبروه أحد المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الدولة.

ويأتى **الفصل الرابع والأخير** لنعرض فيه رؤية بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين فى توضيح هذا المبدأ من خلال حديثهم عن نظرياتهم السياسية الكبرى مثل نظرية العقد الاجتماعى، وفصل السلطات، والحقوق الطبيعة والحقوق المدنية، وروح القوانين. ومشروع السلام الدائم، والحرية، والسعادة، والنظرية الفلسفية للدولة.

وبعد أن وصل البحث إلى نهايته كان علينا أن نضع له خاتمة لاتكون

ملخصا لما جاء فيه، بل حاولت من خلالها أن أبين أنه إذا كان هذا المبدأ - المسئولية - قد أخذ عليه بعض المآخذ من خلال عرضنا له فى الفكر السياسى قديمه وحديثه - والتى ذكرت فى حينها - فإن هذه المآخذ قد قابلها الاكتمال فى الفكر الإسلامى.

فقد دلت مصادر المشروعية الإسلامية على تقرير قاعدة المسئولية، وعمومها لتشمل جميع التصرفات، وكافة المخاطبين بأحكام الشريعة سواء الحاكم أو المحكوم، وهذا هو ماجاء به القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وطبقة الخلفاء الراشدون فى خلافتهم الراشدة، وأجمع عليه علماء الأمة.

الفصل الأول

المسئولية السياسية

في الفكر القديم

الفصل الأول
المسئولية السياسية فى الفكر القديم

(١) مصر الفرعونية:

يرى بعض المفكرين أنه إذا كان الفرعون قد إستحوذ على السيادة كاملة، وكان يعتبر منزهاً عن إرتكاب الخطأ، وكلماته أوامر لابد من تنفيذها، وأن النظرية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شيء، إلا أن الفرعون – من الناحية العملية – كان يعهد إلى موظفين للقيام بمهام الحكم، كما أن الملكية الخاصة للأفراد والمسؤسسات كانت مصونة لاتمس. وإذا كان يحق لفرعون مصر – من الناحية النظرية كذلك – إلغاء أى حق أو إمتياز فى أى وقت يشاء إلا أنه كان مقيداً بأحكام – ماعت – الصدق والعدالة[١].

ومعنى ذلك أنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعى ضمنى يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلايحق للسلطان صاحب السيادة – أى لفرعون – الخروج إطلاقاً عن أحكام «ماعت» إذ يعنى إنتهاك حرمتها والمساس بقدسيتها زوال صفته كفرعون – أى السلطان صاحب السيادة – كما أن الحاكم الأعلى – الفرعون – لايحظى بهذا الوضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا تقبله الشعب[٢].

ومع تزايد الوعى القومى أخذ الاعتقاد فى ألوهية فرعون يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى تحولت البلاد إلى الحكم الملكى القومى الذى تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الاصلاحات الدستورية والقانونية والادارية التى مازالت تقوم دليلاً على براعة المصريين فى فنون الحكم والإدارة ونبوغهم فى التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الإنجازات فى هذا المجال قانون بوخوريس الذى يعد من أقدم المجموعات القانونية فى التاريخ البشرى[٣].

(١) فؤاد شبل، الفكر السياسى، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) ص ٥٦.

(٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص ٥٧.

(٣) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٥٧) ص ١١.

ومن ثم يمكن القول أن الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وإنكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التى تدعو إلى العدالة وتبرز مسئوليات الحاكم وواجباته.

وقد وجدت نقوش تشير إلى أن المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم، وأن الملك إنما يشرع من أجل مصر لكى يسود الرخاء حياة سكانها[1]. كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا فى بعض الأحيان يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية[2].

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعاً فى ثورات الفلاحين التى إندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت في سقوط الأسرة الملكية وبث الرعب والخوف فى الطبقة الأرستقراطية[3].

تعقيب:

إذا كان بعض المفكرين - كما سبق ذكره - قد حاولوا إثبات أن السلطة في مصر القديمة كانت سلطة مقيدة وأن الحاكم كان مسئولاً أمام شعبه، وأن المصريين كانوا يعبرون عن آرائهم بحرية، فيمكن الرد على ذلك بمايلي:

١- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، إذ لم تكن هناك حاجة إليها مادامت كلها متمثلة في شخص الإله الذى كان دائماً على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل فيها. وربما كان من أسباب عدم وجود القواعد القانونية الخوف من أن تقيد سلطة الملك الشخصية.

---

(1) Maxey, Palitical Philosophies (U.S.A,: The Mc - Millan Co., 1948) p 12.

(٢) صوفى أبو طالب، مبادىء تاريخ القانون (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص ٤٤٥

(٣) أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة : مكتبة عين شمس، ١٩٨١) ص ٤٠.

٢- كان الملك وحده هو الذى يستطيع أن يفسر تطبيق الـ «ماعت» على الأرض[١].

من هنا يمكن القول بأن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تقوم على أن الملك يعتبر موجوداً فى كل مكان، وأنه يفعل كل شيء، فإذا كان الملك قد أناب عنه بعض الموظفين ليباشروا نظام الحكم، فإن ذلك يرجع إلى عجز الملك عن القيام - عملياً - بتأدية الوظائف الرسمية والقضائية فى كل أنحاد البلاد، هذا فضلاً عن أن هؤلاء الموظفين أنفسهم كانوا يعملون بإسمه، ويحملون القابا تدل على مسئوليتهم أمامه - وليس أمام الشعب - مثل «المشرف على أملاك القصر» و «المشرف على جميع منشآت الملك» أو «حامل ختم ملك الوجه البحرى» وكان من مظاهر نظام الحكم فى مصر:

١- **من الناحية السياسية**: كان الملك يحكم وزراءه، وهم بدورهم يحكمون حكام الأقاليم الذين يحكمون عمد القرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين.

وقد كان هؤلاء الحكام أو المندوبون يتصرفون حسب مايرونه صالحاً للفرعون مقتنعين بأنهم ينفذون أوامره، وأنهم خاضعون لرضاه الإلهى.

٢- **من الناحية الإجتماعية**: كان المجتمع المصرى مقسماً إلى طبقات، وكان فرعون فوق النبلاء الذين يعتبرون سادة خدام الأرض.

٣- **من الناحية الدينية**: كان فرعون، حلقة الإتصال الوحيدة بين البشر والألهة، يعاونهم فى ذلك كهنة مركزهم فوق الشعب[٢].

ومن الواضح هنا أن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تجهل تماماً مبدأ المسئولية السياسية، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحكم خضوعاً تاماً من الناحيتين الدينية والدنيوية.

---

(١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩) ص ١٦.

(٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، المرجع السابق، ص ١٧.

كما أنه لم يكن معترفاً للأفراد بالحق في الإسهام في الحياة السياسية، ولم يكن معترفاً لهم - أيضاً - بالحريات والحقوق الفردية[1]. بل ان الدولة - ممثلة في الملك أو الامبراطور - كانت تتدخل في كل شيء وتنظم كل شيء تقريباً، حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة[2].

وبناءً على ذلك فإن النظام السياسي في مصر الفرعونية بالإضافة إلى كونه نظام حكم مطلق فقد كان من ناحية أخرى نظاماً كلياً شمولياً يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة في كافة المجالات[3]، بل إنه في ظل الاعتقاد بألوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على إستخدام العنف والقمع وإثارة الخوف في نفوس رعاياه. فأين مكان المسئولية إذن ؟!.

(٢) الهند:

يرى بعض المفكرين السياسيين أن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة العقد، أي على وجود علاقة بين الحاكم ورعاياه، هذا العقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية - أي حماية النظام الاجتماعي وحماية رعاياه - في مقابل فرض الضرائب، وهو الإلتزام الذي يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية.

فالحاكم في الفكر السياسي الهندي القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعي والسياسي، وهو ذلك القانون الذي يحكم حقوقه وواجباته في مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، إلا أنه كان عليه في

(١) أحمد جلال حماد، حرية الرأي في الميدان السياسي (القاهرة دار الوفاء، ١٩٨٧) ص ٤٩.
(٢) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص ٣١.
(٣) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٤) ص ٤٧٢.

الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزاماته، وعندما لايفى الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة[1].

وتتدرج أفكار المقاومة هذه ضعفاً وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلبى الذى لايتضمن أى قدر من التأييد الإيجابى لإرادة الحاكم الشرير، إلى النصح بمقاومة سلبية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ الفرار إلى معسكر أعدائه، بمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم غيره، إلى أن تصل إلى أكثرها تطرفاً، وهى تلك الأفكار التى ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلعه بل وقتله أن أمكن ذلك، «فوحدة الرأى التى تملكها الكثرة أقوى من الملك»، و«الحبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد»[2].

فالنظرية الهندية القديمة ترى أن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم فى منصبه هو قيامه بوظائفه، فإن لم يقم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود« ثوراً غير قادر على حمل الأثقال، أو بقرة غير حلوب، أو زوجاً عقيماً، ومن ثم فإن بقاءه فى منصبه لايصبح أمراً مبرراً[3].

وعلى هذا فإن الفكر السياسى الهندى القديم يقر مبدأ المسئولية بين الحاكم والمحكومين ويعترف بحق المقاومة بناء على عدم وفاء الحاكم بالتزاماته.

تعقيب:

على الرغم من أن النظرية السياسية الهندية القديمة قد قامت على فكرة

(١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، المرجع السابق، ص ٢٢.

(2) Ghashal U.N.A., History of Indian Political Thought The Ancient Period and The Period of Translution to The Middle Ages (Oxford: Unviersity Press, 1959) pp. 14 - 21.

(3) Wanlass Lawrence, C.Gettell's History of Palitical Thought, George Allen & Unwin Ltd., (London : Macmillan, 1964) pp. 25 - 27.

العقد، إلا أن بعض نظريات الفكر السياسى الهندى القديم – مثل البراهمية(*) – قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدى هذا التصور إلى ضرورة طاعة الأفراد للملكية بإعتبارها مؤسسة مقدسة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لايمكن أن يعمل النظام الاجتماعى ويستقر.

وإذا كانت البوذية(*) قد دعت إلى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مضادة للبراهمانيين فقد إعتبرها البعض دين خضوع وإستسلام(١). وقد تلتها صورة أخرى من صور الفكر السياسى الهندى القديم – المانوية – تحض على طاعة السلطة التى بدونها تحطم الوحوش والطيور كل ماتجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس إرباً وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

وفى تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية إلى تفضيل الحكم المطلق الذى تسانده القوة(**)، وتؤكد أن الملك لايكتسب قوة صلبة إلا إذا كان يقبض فى يديه على ناحية الخزانة والجيش، وهو مايتعين معه أن يكون على رأس الدولة رجال أشداء لايعرفون الشفقة أو الرحمة، إذ أن العالم لايقدر الرجال الذين يميلون إلى الإذعان ويخضعون لمتطلبات العاطفة دون مبرر.

كذلك جاء فى هذه الفلسفة أن الملوك الهنود ينبغى عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية(٢).

(*) البراهمية: نظرية اجتماعية دينية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر ألف سنة إبتداء من عام ١٥٠٠ ق.م. عندما كان تنظيم الدولة فى مرحلته البدائية، وأودعوها مجموعة من الكتب المعروفة بالفيدا Vedas.

– أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(*) نشأت حوالى ٥٠٠ ق.م.

(١) محمد إسماعيل الندوى، الأساطير الهندية، مجلة تراث الأنسانية، المجلد السادس، العدد الأول (القاهرة ١٩٦٨) ص ٩٥.

(**) وهنا تظهر جذور فكر هوبز.

(2) Siedler (G.L.) The Emergence of The Eastern World (London: Pergamon Press, 1968) p. 37.

وقد اعترفت المانوية – على خلاف البوذية – بنظام الطبقات، وأعتبرت السلطة حارساً على هذا النظام، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوى لسعادة المجتمع، إذ أن قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام، ولن يكون ثمة مايهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنه(١).

كذلك رأى الفكر الهندى أن أمن الدولة ورخاؤها هو الهدف الأسمى، ومن ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكن لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد فى الفكر السياسى الهندى القديم جذورً المبدأ فصل الأخلاق عن السياسة(*).

أما من ناحية الدين، فقد وصل بهم الأمر إلى حد عدم اعتبار الدين فرعاً من فروع المعرفة، وإذا كان هناك إتجاه قد إعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة، فإنه أباح إستخدامه كأداة سياسية(**)، أى أنه ضحى بالدين فى سبيل السياسة(٢).

(٣) الصين:

إن أهم ماتميزت به الفلسفة السياسية فى الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع. وقد كان من أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وأنتشرت أفكارهم على نطاق واسع: كونفوشيوس ومنشيوس.

أولاً: كونفوشيوس:

يرى كونفوشيوس(***) أن السلطة لاتكون مشروعة إلا إذا إقترنت برضاء الشعب(٣)، وفى هذا السياق يقول: «أن قوة الدولة لايمكن أن تقوم على الأوامر

---

(١) أحمد عباس عقبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(*) مما يبرز هنا جذور فكر مكيافيللى.

(**) وهنا تبرز جذور فكر ماركس «الدين أفيون الشعوب».

(٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤.

(***) (٥٥١ – ٤٧٩ ق.م.)

(٣) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية، دراسة مقارنه (بدون، ١٩٨٢) ص ١٠٥.

وحدها أو على النظام العقابى لأن النظام والسلام فى الدولة لايمكن ضمانهما إلا بالاعتراف الإرادى الواعى بالسلطة، ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذى يستبد بالسلطة أويسيء استعمالها[1].

وعندما تعرض كونفوشيوس إلى أساليب الحكم، رتبها ترتيباً تنازلياً، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الإقناع التى يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات، وقد رأى أن الحاكم، يجب أن يكون قادراً على أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومون بسلطته[2].

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق فى ولاء مواطنيها، فالانسان يحتفظ بمسئوليته الخاصة فى أن يحكم على الدولة، وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدماته.

ومن الطبيعى إنطلاقا من هذا التصور لكونفوشيوس للإدارة والحكم فى الدولة أن يكون عدواً للحكم المطلق، وقد وجدت فى كتاباته عموماً أفكاراً سياسية تتصف بالأصالة فى روحها الديمقراطية.

ثانياً: منشيوس:

أخذ منشيوس[*] بنظرية أستاذه كونفوشيوس فى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، وتحدد رسالة منشيوس مبدأ المسئولية فى النقاط التالية:

١- المساواة: فهو القائل: «ينتمى الحكام إلى النوع الذى ننتمى نحن إليه»[3].

---

(١) ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١) ص ٢٦.

(٢) هـ.ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونغ، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة على أدهم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١) ص ١٧١.

(*) ٣٧٢ - ٢٨٩ ق.م.)

(١) هـ. ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونغ، المرجع سابق، ص ١٩٩.

٢- إشتراك الشعب فى تقرير المثوبة والعقاب، فلاينفرد الموظفون الرسميون بالأمر والنهى وحدهم.

٣- العمل لإسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء[١].

٤- أقر منشيوس مبدأ الثورة على الحاكم أن تصدعت علاقته برعيته، فقال: «ان الملك الذى يفقد رضا الشعب، يفقد فى الوقت نفسه حقه فى الحكم وتصيبه لعنة السماء ويحل قتله[٢].

٥- يستمد الامبراطور سلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه، وبالتالى يمتنع عليه إختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلى الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض ارادته[٣].

تعقيب:

على الرغم من أن كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة ووجدت فى كتاباته أفكاراً سياسية تتصف بالأصالة، إلا أن ثمة نقاط ضعف فى برنامجه السياسى تتمثل فيما يلى:

١- كان جوهر فلسفته العودة إلى النظام القديم وبعث الاقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والاذعان للسلطة، ومن أقواله فى هذا الصدد: «أن فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لابد للحشائش من أن تنحنى أمامها[٣].

---

(١) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٦٧.

(2) Janet, Histoire de La Science Politique, pp. 45 - 47.

نقلا عن ك ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٨.

(3) Siedler , op.cit., p 12.

٢- رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة إلى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم إعادة العلاقات في الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم في السلطة.

٣- عهد كونفوشيوس إلى الحكام بإختيار وزراءهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر.

أما منشيوس الذى أكد على مسئولية الحكومة على إسعاد الشعب، ومسئولية الشعب في المشاركة فى تقرير الثواب والعقاب، نجده فى موضع آخر من مصنفاته يؤكد على أهمية إرضاء العائلات الكبيرة التى تسوس السلطة الوراثية. كما يرى أن على الحاكم ترقية ذوى الكفاءة ممن لاينتسبون إلى طبقات المجتمع الممتازة، وذلك إن لم يجد غيرهم أهلاً لشغل مراكز الدولة الحساسة، فإن وجد من أبناء الطبقة العليا من هو أهل لشغل تلك المناصب فأجدر به أن يشغلها[1].

(٤) المسئولية السياسية عند الاغريق:

من المعروف أن الأنظمة السياسية فى اليونان كانت سابقة على النظريات، ومن المعروف أيضا أنه كان لتلك الأنظمة أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من آراء ونظريات سياسية. لهذا سوف نركز هنا على نظام الحكم فى أثينا بالذات، على إعتبار أنها شهدت أروع التجارب في ممارستها للحياة السياسية، ومن هنا يمكن أن نستشف من خلال ذلك قدر المسئولية التى كان يتحملها المواطن الأثينى للنهوض ببلده وإرساء أفضل نظام للحكم فيها.

إن سكان أثينا كانوا ينقسمون - من حيث البناء الاجتماعى - إلى ثلاث طبقات هى طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، ولم يكن يسمح لطبقة العبيد أو الأجانب بالاشتراك في الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين.

---

(١)فضل الله إسماعيل، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث بين الحرية والجبرية، رسالة دكتوراه غير منشورة (الاسكندرية. ١٩٩٤) ص ٢٠.

وقد كان القدر الذى يشارك فيه المواطن الأثينى فى الشئون العامة لايجاوز أحياناً مجرد حضور المواطن إجتماع المدينة، وهو إجتماع تتفاوت أهميته تبعاً لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحياناً أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة(١).

ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة فى أعباء الدولة كان شرفاً للمواطن الأثينى الذى لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ماكان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعة.

وفيما يتعلق بالتنظيمات السياسية، والتى كانت أثينا تتميز إزاءها بإشراك جميع أفراد طبقة المواطنين فى أنشطتها المختلفة، والتى كانت تعتبر بمثابة الترجمة الحقيقية للديمقراطية المباشرة إلى واقع عملى فى أثينا فى ذلك الوقت فقد كانت تتمثل فيما يلى:

١- الجمعية العمومية General Assembly

تميزت هذه الجمعية بحرية الرأى التى اتضحت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين(٢).

وقد إمتازت هذه الجمعية - فى أثينا - بالإختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها فى مساءلة القضاة والموظفين، وتضم هذه الجمعية جميع المواطنين الذكور البالغين من العمر عشرين عاماً فأكثر(٣).

---

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج١، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص ٤٠.

(٢) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ٩١٩٨٦ ص ١٣.

(3) G.Sabine, A History of Polictical Theory, (New Yorkl : Holt, 1946) p. 19.

وتتلخص إختصاصات هذه الجمعية فى وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاتهم، والرقابة على الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، ومراقبة التصرف في الميزانية، وفرض الضرائب، إلى غير ذلك من الموضوعات ذات الصبغة العامة الشاملة، وهذا يعنى أنه قد استقرت فى الجمعية وبشكل دستورى معظم السلطات العليا للدولة: السلطة التشريعية، والرقابة على السياسة الخارجية، والسيطرة على سلطة التنفيذ[١].

وإذا كانت الجمعية تختص - ضمن إختصاصاتها - بالرقابة على تصرفات الموظفين، فإن ذلك يدفعنا لتحديد الطريقة التى يتم بموجبها إختيارهم: فقد كانت الوظيفة الواحدة تستند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى قبائل أثينا العشر، ويتم ترشيح هؤلاء، من قبل الأقسام الإدارية المائة "Demes" التى تتألف منها أثينا، وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الإقتراع[٢].

ويرى سباين أن قرارات هذه الجمعية كانت تشبه التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى من الشعب[٣].

وقد كان لهذه الجمعية الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل إعلان الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، وفرض الضرائب الجديدة، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب إقرارها أولاً من الجمعية[٤].

وبذلك تعتبر أثينا من أوائل المجتمعات التى أخذت بمبدأ المسئولية، بل ووضعته موضع التنفيذ، حيث يباشر الشعب ككل جميع صور العملية السياسية، وذلك حينما كانت تسمح لكل مواطن بالاشتراك فى كل ما كان يدور من مناقشات

---

(1) Harmon. M. Judd, Political Thought from Plato to The Present (N.Y.: MacGrow Hill Book Co., 1964) p. 21.

(٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠) ص ٢٨.

(٣) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٦.

(٤) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٧.

فى هذه الجمعية والتعبير عن رأيه فى حرية تامة، كذلك تجلى الأخذ بمبدأ المسئولية فى إتاحة الفرصة لأكبر عدد من المواطنين لتولى الوظائف العامة وذلك لمرة واحدة فى حياة المواطن.

ولكن نظراً لعدم إمكانية إتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فإن العمل التنفيذى والتشريعى كانت تتولاه أجهزة أكثر محدودية من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه.

٢- المجلس النيابى Deputy Council

كان هذا المجلس يتكون من خمسمائة عضو تختارهم قبائل أثينا العشر - عن طريق القرعة - بمعدل خمسين عن كل قبيلة، وكانت مدة العضوية فى هذا المجلس سنة واحدة، وكان هذا المجلس ينعقد يومياً عدا أيام الأعياد(١).

ولكن لصعوبة إضطلاع مثل هذا العدد بمهام الحكم والإدارة بصورة عملية، فقد رأى الأثينيون أن يتم ذلك عن طريق التناوب، أى أن يحكم مندوبو كل قبيلة نصيباً مساوياً من أيام السنة - ٣٦ يوماً - أما القبائل التسع الأخرى التى لم تمثل فى هذه الهيئة فإن كل منها تبعث بممثل واحد ينضم إلى لجنة الخمسين بصفة مراقبين حتى تكون كل القبائل ممثلة فى الحكم فى جميع أيام السنة، فيصير مجموع أعضائها تسعة وخمسين عضوا، ومع هذا كانت تعرف بلجنة الخمسين.

أما عن إختصاصات المجلس فكانت تنقسم إلى قسمين **تشريعية وتنفيذية:**

فالإختصاصات التشريعية - التى تعتبر المهمة الأساسية - فكانت تتمثل فى أن المجلس هو الذى يزود الجمعية بالمقترحات أى بمشروعات القوانين.

---

(1)Gettell's History of Palitical Thought, by Laurence C. Wanlass (London: George Allen and Unwin Ltd., 1956) p. 37.

أما الإختصاصات التنفيذية: فكان المجلس يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها، ويقوم بالإتصال بالهيئات السياسية الأجنبية، وينفذ أحكام المحاكم – وإن كان أحياناً في بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه – والإشراف على الضرائب ومراقبة إدارة الأموال العامة(١).

٣– المحاكم Courts

تعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطي في أثينا، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من ٢٠١ إلى ٥٠١ ومن الملاحظ أن الواحد الإضافي كان لترجيح الآراء، ولعل الداعي إلى هذا العدد الكبير هو إتاحة الفرصة لإشراك أكبر عدد من المواطنين في محاكمة المتهم.

وقد كان من حق المحكمة أن تتدخل في إختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضي المحكمة بذلك، وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوىء تعيين الموظفين بالإقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة(٢).

وكان من حق المحكمة – أيضاً – أن تشرف على تصرفات الموظفين عن طريق مراجعة أعمال الموظف عند إنتهاء مدة خدمته، أي مراجعة حساباته وتصرفاته في كل ما يختص بشئون الدولة.

وقد إمتدت رقابة المحاكم إلى مراقبة القوانين والتشريعات، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق في أن يقيم الدعوى ضد أي فرد، فقد أعطته الحق في أن يقاضي القانون نفسه مما يترتب عليه إيقاف العمل به حتى تنظر المحكمة في شأنه، وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثيني بين القدماء والمحدثين.

---

(١) جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص ٨.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١١.

ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة - بطريق غير مباشر - سلطة أخرى هى سلطة التشريع، فالمحكمة التى تستطيع أن توقف العمل بقانون، وأن تعدل فيه، إنما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون إلى ممارسة التشريع نفسه.

ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد أتاحت تداخلاً وظيفياً لمنظماتها ومؤسساتها، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسات الثلاث (الجمعية - المجلس - المحاكم) على وظيفة واحد: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بل كانت هذه الوظائف جميعاً متداخلة بصور شتى(1).

وقد كان هذا التداخل فى الوظائف أمراً ليس بمستغرب، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة وعلى أساس هذه المشاركة يظهر واضحاً وجلياً الأخذ بمبدأ المسئولية السياسية من جانب المواطنين.

وإذا ما إنتقلنا من النظام إلى الفكر نجد أن سولون(*) قد أعطى للطبقة الشعبية فى أثينا - وكان حاكماً عليها - دورها فى نظام الحكم وتسير شئون الدولة، فأنشأ المحاكم الشعبية التى كان أعضاؤها يختارون من بين عامة المواطنين، وقد شارك المواطنون كذلك فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من إختصاصه إنتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات(2).

ويأتى بعد ذلك دستور كليستين Klusthenes عام ٥٠٢ ق.م. ليقرر أن تكون المشاركة فى أجهزة الدولة على أساس الإنتخاب(3).

---

(١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، ج١ (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠) ص ٢٢.

(*) ٥٩٤ ق.م.

(2)E.Barker, Greek Political Theory, Plato and His Predecessars (London: Methean & Co., 1951) p. 78.

(٣) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز غنام، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣) ص ١٢.

أما بركليز(*) Pricles – القائد الأثينى العظيم – فقد أوجب المشاركة السياسية[1] وذهب إلى أن أثينا عرفت الديمقراطية لأن السلطة فيها لاتتركز فى أيدى قلة من المواطنين ولكنْ فى أيدى المواطنين جميعاً[2].

ويعد هيرودوت(**) من أوائل من كتبوا عن مبدأ المسئولية، حيث أكد على سيادة الأغلبية التى ستختار لحكمها رجالاً مسئولين أمامها، ومن ثم فلن يتمكنوا من إساءة إستعمال السلطة أو الحكم[3].

*** هيبودام:**

يعتبر هيبودام من أوائل الكتاب السياسيين الحقيقيين، فعلى الرغم من تقسيمه الطبقى للسكان، فإنه لم يعط لأى طبقة حق إحتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الحق فى الاشتراك فى الحكم متى إنتخبه الشعب.

ومن هنا يلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الإنتخاب وسيلة لإختيار الحكام، وهو مالم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الإغريق القدماء، ففى نظرهم أن الانتخاب وسيلة أرستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الإختيار بالقرعة هو الذى يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذى يحقق المساواة[4].

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لايكون متيناً إلا إذا تمثلت فى السلطة مختلف

(*) ٤٩٠ – ٤٢٩ ق.م.

(1) Anthony de Crespigny & Geremy Cronin Idelogies of Politics (Oxford : University Press, 1975). p. 18.

(2) Charles Sherover ed., The Development of The Democratic Idea (New York: Mentor Book, 1974) pp. 11 - 16.

(**) ٤٨٠ – ٣٢٥ ق.م.

(٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى مرجع سابق، ص ٥٠.

(٤) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٢.

العناصر والإتجاهات وهو ما أسماه «بالنظام المختلط» الذى يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكى والنظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى.

فلكى لايستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجود تقييد هذه السلطات وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاه من النظامين الأرستقراطى والديمقراطى.

ومن حيث النظام الاجتماعى كان هيبودام من دعاة الاشتراكية المطلقة التى تضع كل شىء فى يد الجماعة، ويدعو إلى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التى تتولى فوق ذلك رعاية الأخلاق والمحافظة على حسن الآداب[1].

وخلاصة القول أن هيبودام يعتبر كاتباً مجدداً عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك بإقتراحه للمكافآت التى تمنح لمن يبتكرون إختراعات تخدم الصالح العام.

كذلك فإن مناداته بالملكية المقيدة، وبالأرستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشبعة بروح الطموح، وبالديمقراطية المراقبة، يجعل مبادئه تقترب كثيراً مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد إطارها ويضع قيودها دستور معتمد.

*** سقراط:**

إنتقد سقراط أسلوب الديمقراطية السائد فى المدن اليونانية القديمة - وبالأخص أثينا - والنظرية التى قامت عليها هذه الديمقراطية (المساواة بين المواطنين وإختيار من يتولون الوظائف العامة)[2]. وأعترض على فكرة الإقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها للكفاية، وأعترض على حكم جمعية وطنية

---

(١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٣.
(٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٤٩.

ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن السياسة مع من لهم دراية بهذا الفن، لكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة.

لذلك كان سقراط يرى أن إدارة الشئون السياسية فى حاجة إلى معرفة وخبرة، وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى «الجمهورية».

وتنحصر أهم مبادىء سقراط السياسية – والتى يجب أن تقوم عليها الدولة – فى مبدأين أساسيين هما:

١– مبدأ سيطرة أحكام القانون:

والمقصود بمبدأ سيطرة أحكام القانون: أى خضوع أفراد المجتمع – حكاماً ومحكومين ومؤسساته جميعاً لتلك القواعد العامة التى يحددها الدستور أو القانون الأساسى لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة للحكام.

٢– الفضيلة هى المعرفة:

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة، أى من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول مايجب على الرجل السياسى، هو إكتساب الفضيلة و«أن الفضيلة هى المعرفة»، وأنها إذن قابلة للتعلم والتعليم.

ولقد كانت العدالة فى نظر سقراط هى أول مايجب على الرجل السياسى أن يعرفه، كما أنها – فيما يرى – تضم فى طيها الفضائل الأخرى، فالسياسى الصالح – كما يقول – إن هو إلا رجل عادل يرد قومه عادلين، والعادلون رحماء رفقاء[1].

وقد ذهب سقراط إلى أن الإنسان اجتماعى بطبيعته، ولايستطيع أن يعيش

---

(١) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩) ص ٣١ – ٣٢.

بمفرده، وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الإنسان الاجتماعية، ومن ثم فإن الإنسان والدولة يكونان معاً كلاً اجتماعيا، ولايمكن أن يكون لأحدهما أهداف تناقض الأخر، فالصواب بالنسبة للإنسان هو نفسه «صواب» بالنسبة للدولة. ولما كان هذا الصواب الكلى الذى يشمل مصلحة الإنسان والمجتمع معاً هو جوهر «الفضيلة» وكان الإنسان بطبعيته يفعل الصواب عندما يعرفه، فإن سقراط ذهب إلى أن «المعرفة» هى «الفضيلة» ذاتها، وبالتالى فإن الفضيلة هى المعرفة، وهو الشعار الذى جعله أفلاطون أساس نظريته السياسية فيما بعد[١].

*** أكزينوفون:**

يعرض أكزينوفون[*] فى كتابة «شخصيات لاتنسى» الشروط التى يجب أن يتمتع بها الحاكم الناجح، وفى كتابة «الإقتصادى» يعتبر المدينة وكأنها عائلة أوجيش محب للسلام.[٢]

فالدولة فى رأيه يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته، فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم العمل، على أن يهيمن على كل شيء فيها الرجل الحكيم، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به[٣].

وقد قسم أكزينوفون نظم الحكم إلى خمسة أقسام هى: النظام الملكى

---

(١) عبد الكريم أحمد، مبادىء التنظيم السياسى (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥) ص ٢٦ -٢٧.

(*) اختلف الكتاب فى تاريخ مولده ووفاته فنجد على سبيل المثال أن جان توشار قد ذكر فى مولفه تاريخ الفكر السياسى أنه ولد عام ٤٢٥ وتوفى عام ٣٥٥ ق.م. كما ذكر جان جاك شوفالييه فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد عام ٤٢٦ وتوفى عام ٣٥٤ ق.م.

(٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص ٣٤.

(٣) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص ١٧٩.

الدستورى والنظام الاستبدادى ويجمعها أن السلطة فى يد فرد واحد، والنظام الارستقراطى والنظام البلوتوقراطى Pleutocracy (حكم الأغنياء) ويجمعهما أن السلطة فى يد عدد محدود، وأخيراً النظام الديمقراطى حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية.

ويهاجم أكزينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادى والنظام البلوتوقراطى والنظام الديمقراطى، ولم يهاجم النظامين الملكى والأرستقراطى ولكنه دعا إلى إندماجهما فى نظام واحد.

ويردد أكزينوفون بعض الأفكار التى نجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو، فالقوانين - فى رأيه - يجب ألا تهدف إلى منع الجريمة فقط وإنما تتعدى ذلك إلى تنظيم السلوك الإنسانى فى الجماعة وتحقيق فكرة العدالة - والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة وإنما يجب أن تنهض به الدولة كى تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله.

فالنظام المثالى فى رأى أكزينوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله، نظاماً أخلاقياً صارماً ينمى فيهم صفات الرجولة أو المروءة التى وصلت بإسبرطة فى أيامها الأولى إلى مايمكن أن تصل إليه الدولة المنظمة(١).

على أن الجانب الأساسى، الذى يوليه أكزينوفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين، ومن هنا يأتى تركيزه على القائد نفسه، أى على صاحب السلطة، فيرى أكزينوفون أن هناك عدداً من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم، كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية.

---

(١) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان (مقدمة فى التاريخ الحضارى)، (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٧٩) ص ٢٥٤.

فلابد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة، وبقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج إلى ذلك، ولايستطيع الحاكم أن يصمد إلا إذا كان قويا[1]. وأن يكون جادا فى عمله، ويحقق الإنجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية، وأن يكون وطنياً كريماً، وأن يأخذ نفسه بالحزم والنظام الصارم، وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم، فهذه الصفات إذا ماتوافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين، ومن ثم يحصل على طاعتهم [2].

أما عن العوامل المساعدة التى من شأنها أن تساند الحاكم، فهناك مظهريات الحكم التى تحيط الحاكم بهالة من الرهبة، ومن ثم تسهم فى تسيير الأمور بالنسبة لقيادته، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزاً أكبر من حجمها الطبيعى الذى يجب أن يكون ثانوياً بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم، ثم هناك مساعدو الحاكم، وهم أهل الثقة بالنسبة له، وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون إلى صفاته ومن ثم يصبحون أعين الحاكم وآذانه [3].

فإذا ما توافرت فى القائد [*]هذه الصفات، فإنها تضمن له صفة التفوق والسمو على غيره، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضرورى – فى رأى أكزينوفون – ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة فى إتقان فن الكلام والخطابة لأن فى ذلك تكمن قوة الإقناع عند الحاكم.

---

(١) ، ارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

(*) يرى أكزينوفون أن كل حاكمه قد لايستحق لقب قائد، لأن الحاكم ليس كل من إختاره الجمهور أو جرى اختياره عن طريق القديمة، بل إن القائد والحاكم الحقيقى هو من يعرف كيف يمسك بزمام الأمور، وهو من يمتاز بما يجعله يسمو عليه غيره ويتفوق عليهم لأن البشر لايطيعون إلا من يعتبرونه فى درجة عليا من السمو والتفوق.

ولا يكتفى أكزينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل، إذا إتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة، ويتمثل هذا البرنامج فى الوسائل الآتية:

- اللجوء إلى بعض الإجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها فى الحقول المختلفة.
- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو فى مناسبات معينة.
- الإحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع.
- العمل على تنشيط التجارة الخارجية.

فإذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك فإنه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه، لا يترددون فى تحمل مسئولية وطنهم أو التضحية من أجله.

ولا ينسى أكزينوفون، أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التى تنتقل بها السلطة من السلف إلى الخلف مع تشديده على الإحتفاظ بشخصية الحاكم القوية، وبالتالى إستبعاد الوريث الذى لا تتوافر فيه صفات الحاكم ومتطلباته (١).

وخلاصة القول أن أكزينوفون قد أظهر ميله إلى أن يكون الحاكم مشبعاً بالروح العسكرية، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية، التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد ملك له مطلق الحرية، إلا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده: إذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العدالة، وفى سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين، سلطة لا توجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع.

أفلاطون :

على الرغم من أن أفلاطون (*) قد إنتقد النظام الديمقراطى، حيث يكون

---

(١) مارسيل بريلو، جورج ليسكبيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣٧.

(*) ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م.

الحكم للأغلبية، وقال بالحاكم الفيلسوف إلا أننا من الممكن أن نلمس في كتاباته القول بمبدأ المسئولية:

ففي حديثه – في الجمهورية – عن نشأة الدولة ينادي بمبدأ التخصص وتقسيم العمل، بحيث يؤدي كل فرد عملاً واحداً فقط وفقاً لمواهبه الطبيعية، ويرى أن كل عضو في المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء (١).

ويقرر أفلاطون أن وظيفة الدولة هي إيجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وتحقيق إشباع الحاجات المختلفة.

كما يرى أن وظيفة الأفراد هي القيام بتنفيذ الأعمال التي تفرضها عليهم مراكزهم الإجتماعية، وتتوقف أهمية الفرد الإجتماعية على قيمة العمل الذي يقدمه للمجتمع، فالفرد في الدولة يحتل مركزاً إجتماعياً معيناً، وهذا المركز يتطلب إلتزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التي تسهل قيام الأفراد بإلتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التي تكفلها الدولة للفرد لا يقصد بها منحه إرادة طليقة، بل تعني تمكينه من أداء الخدمات والإلتزامات المطلوبة من المركز الذي يحتله (٢).

ويبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها: أن يكون فلسفي النزعة، محباً للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديداً مع أعدائه، يقول أفلاطون: الحاكم الكفؤ في عرفنا.. فلسفي النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس(٣).

وفي حديثه عن نظام الطبقات يعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨) ص ٤٥.

(٢) بطرس غالي، محمود خيري عيسى، المدخل في علم السياسية، مرجع سابق، ص ٣١.

(٣) علي عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١) ص ٤٨.

وحدة حية – كالفرد – من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

ومحاولة أفلاطون إيجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً أوصلته إلى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية:

١– سد الحاجات الطبيعية.

٢– حماية الدولة من الخطر الخارجى.

٣– حكم الدولة(١).

وقد إرتبط هذا التقسيم الثلاثى للوظائف بالتقسيم الطبقى الذى إقترحه أفلاطون للدولة، وهو تقسيم ثلاثى – أيضاً – تتمثل أركانه فيمايلى:

١– طبقة العمال المنتجين: Producing Class وتقوم بمهمة إشباع حاجات الأفراد جميعاً، وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادى من زراع وصناع وتجار.

٢– طبقة الجنود المحاربين: Military Class وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية.

٣– طبقة الحكام Governmental Class وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وإدارة شئونها أو قيادة زمامها(٢).

ويبدو أن أفلاطون من خلال عرضه لنظام الطبقات لم ينج من النقد(٣).

وفى سياق حديثة عن العدالة يقول أفلاطون: أن العدالة تعنى إتحاد يؤلف بين

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) أفلاطون ، الجمهورية، مرجع سابق، ص ١١٤.

(٣) راجع ذلك: فى فضل الله اسماعيل، الدوله المثالية، بين الفكر الاغريقى والفكر الاسلامى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥) ص ١١٨.

الأفراد، يحدد كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لإستعداده الفطرى وخبرته ومرانه.

وهكذا يكون معنى العدالة منصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة وهى إعطاء كل فرد ماله - العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفى ضوء مؤهلاته وخبراته - وماعليه، أى تأدية الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله(١).

وفى كتاب القوانين يضع أفلاطون الأصول الأولى لمبدأ المسئولية فيولى الفرد أهمية كبيرة، ويقيم المساواة السياسية ويجعل الانتخاب وسيلة إختيار الحكام، وهؤلاء يسألون عن تصرفاتهم(٢).

* أرسطو :

يتفق أرسطو(*) مع أفلاطون على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار، ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم، إذ أنها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو إشاعة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فإن أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو وإستعباد الآخرين(٣).

فإذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، إن غايتها هى العيش الجيد، والحياة الرفيعة، والسهر على تحلى

---

(١) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٦٩.

(2) Anthony de crespigny and Jemery Cronin, Ideologies of Politics, op. cit., p. 110.

- Bowle, Western Political Thought (London: Jonathan Cape, 1954) pp. 53 - 54.

وكذلك : محمد كامل ليله، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص ٤٥٧.

(*) (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م.)

(٣) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى ، ج٢ ، أرسطو والمدارس المتأخرة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص ٢٢٥.

المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية[١].

وقد نادى أرسطو بمبدأ فصل السلطات – وسبق بذلك لوك ومونتسكيه – وقال بحق الأفراد فى الثورة إذا شعروا بعدم المساواة، هذه المساواة التى تتحقق فى الديمقراطية أكثر من أى نظام آخر.

ويمكن القول أن أفضل نظم الحكم عند أرسطو هو ما أسماه بالحكومة الدستورية ، وهى حكومة الأغلبية التى تهدف إلى الصالح العام، والتي يمكن أن نطلق عليها الديمقراطية المعتدلة[٢].

وفى حديثه عن أسس الدولة يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القوانين – أى تلك التشريعات أو المبادىء والقواعد العامة – إلى الشعب، بحيث لايترك للحكام – الملوك أوغيرهم من رجال السلطة التنفيذية – سلطة إلا فى المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون.

كذلك يرى أرسطو أنه إذا كانت العدالة هى أساس سعادة الفرد، فإنها تعد بالتالى أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظامها، كما تكفل استقرار أداة الحكم[٣].

تعقيب:

إذا كانت الديمقراطية الأثينية قد جعلت السلطة فى يد مجموع الأفراد، وأعترفت لهم بحرية التعبير عن آرائهم السياسية إلا أنها قد لقيت نقداً كثيراً يمكن إيجازه فيمايلى:

---

(١) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، ك ١ ، ب١ ، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧) ص ٩٤.

(2) Alan Hattersley, A short History of Democracy (Cambriedge : Cambriedge University Press, 1930) p. 48.

(٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٧٢.

١- رأى أفلاطون فى الديمقراطية الأثينية صورة لحكم الغوغاء فضلاً عن أنها لاتوكل الوظائف إلى متخصصين، وإنما إلى أفراد وصلوا إلى مناصبهم بالمصادفة البحتة والقرعة.

وقد أخذ أفلاطون على ديمقراطية أثينا - أيضاً - عدم الاستقرار فى الأحكام إلى حد أن كانت المجالس الشعبية تصدر قراراً ثم تلغيه فى اليوم التالى، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أعضاء هذه المجالس لم يكونوا على مستوى المسئولية.

٢- علق الأثينيون أهمية كبرى على حق المساواة لكل المواطنين فى اعداد وإقرار السياسة العامة للدولة، على أن ذلك كان مقتصراً على الأحرار فقط دون غيرهم من عامة الشعب.

٣- كان أرسطوا أعظم تقديراً من أفلاطون لحكمة الشعب المتجمعة، إلا أنه أبدى تخوفه من العواقب السيئة لتطبيق مبدأ السيادة الشعبية، وهذا يباعد بينه وبين القول بمبدأ المسئولية.

كما أن أرسطو فى الوقت الذى رأى فيه أن الشعب يجب أن يكلف بمهمة وضع القوانين، فإنه لم يبين لنا على من تقع المسئولية إذا كانت تلك القوانين ضارة أو غير عادلة أو غير ملائمة.

٥- مبدأ المسئولية عند الرومان:

إذا إنتقلنا إلى الفكر السياسى عند الرومان وجدنا أنهم لم يحاولوا دمج الفرد فى الدولة - كما فعل الأغريق - ولم يحاولوا الإقلال من أهمية الدولة كما فعل الأبيقوريون، ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا كل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساساً للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانونى له سلطة يستعملها فى حدود معينة، وأن الفرد شخص قانونى أيضا له حقوق يجب حمايتها من الآخرين، ومن الدولة[١].

(١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٥.

وقد كان من أبرز المفكرين الرومان الذين ركزوا على مبدأ المسئولية بوليبيوس وشيشرون وماركوس أوريليوس.

*** بوليبيوس:**

يؤكد بوليبيوس(*) ماسبق ذكره عندما يقول أن النظام الأمثل فى الحكم هو النظام المختلط، كما أن الدستور الأفضل هو الدستور المختلط. ولكن ماهى خصائص هذا الدستور المختلط؟

يرى بوليبيوس أن النظام المختلط يقوم على أحسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاث: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية، كذلك يجمع الدستور المختلط أحسن مافى هذه الدساتير الثلاث[1].

ونلاحظ أن اختلاط ماهو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو إختلاط قوى بحيث أن قوة هذا الإختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركى أو أرستقراطى أو ديمقراطى.

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الإمبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس النواب ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض.

فإذا نظرنا إلى الامبراطور، ورأينا سلطاته التى يبسطها ما يقوم به من شئون سياسية لتوهمنا أن الحكم هنا موناركى متطرف، أما إذا نظرنا إلى مجلس النواب الذى يمثل الصفوة المختارة والمستقاة، ورأينا اختصاصه لتوهمنا أن الحكم هنا ارستقراطى تقوم به مجموعة من الصفوة المختارة المنتقاة من المجتمع. وإذا نظرنا أخيراً إلى ماتتمتع به الجماهير من حريات سياسية، ومن القدرة على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديمقراطياً.

ان رئيس الدولة أو الامبراطور يستخدم سلطات واسعة على كل الشئون العامة، وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائى، وهو يعطى توجيهاته لمجلس النواب

(*) (٢٠٤ - ١٢٢ ق.م.)

(١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٩٩.

كى يحاسب أعضاؤه إذا أخلوا بواجباتهم، وهو يعى أو يهتم برعاية شئون المواطنين ويؤيد قدراتهم أو لايؤيدها، وهو يملك حق توقيع العقاب على أى من رعاياه. وإذا نظرنا هنا لسلطات الحاكم أو الإمبراطور لبدت لنا سلطته ذات طابع موناركى أو ملكى.

فإذا إنتقلنا إلى مجلس النواب رأينا أنه يمارس مراقبة مستمرة على خزانة الدولة من حيث الواردات والصادرات، ونواحى الصرف المختلفة، كما يختص المجلس أيضاً بدراسة بعض الجرائم الخاصة التى تحدث فى إيطاليا، كما أنه يستطيع أن يمنح الحماية لفرد أو لمجموعة من الأفراد فى ظروف معينة، كما أن يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل مايرد إلى الدولة وإذا تصورنا الحكم فى غيبة الحاكم أو الملك أو الإمبراطور لبدت لنا السلطة ذات طابع أرستقراطى.

ولنا أن نتساءل الآن – كما يقول الدكتور على عبد المعطى – وهل هناك دور رئيسى يقوم به المواطنين بعد تلك الأدوار التى وزعناها على الحاكم ومجلس النواب؟

يجيب بوليبيوس أنه لازال للمواطنين أدواراً سياسية رئيسية، فلايمكن تقرير أى قانون بدون موافقتهم، إذ أن الجماهير لها الحق فى قبول أو رفض أى قانون، كما أن كلمتهم هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهم القضاة الحكم فى أغلبية القضايا، كما أنهم هم الذين يوزعون الوظائف على من يستحقونها، وإذا نظرنا إلى الامبراطورية الرومانية من حيث سلطة الجماهير تلك وحريتها هذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابق ديمقراطى[1].

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالسلاح إذا تحرك، وهو يلقى أوامره هنا وهناك يظهر وكأنه صاحب سلطة موناركية مطلقة، ولكنه فى الحقيقة

---

(١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٠٠.

يحتاج إلى تعضيدمجلس النواب والمواطنين، ولايمكن أن يتم مايأمر به بدونهما، ذلك أن المجلس وهو يتحكم في النواحي التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو خططه موضع التنفيذ أو لايضعها، كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل نشاط بما فيه تزويد الجيش بالأسلحة المختلفة.

ومن جهة ثانية فإن على مجلس النواب أن يضع نصب عينيه دائما تحقيق رغبات وطلبات الجماهير، كما أن المجلس لايستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون موافقة الشعب، وعلى الشعب - كما يرى بوليبيوس - أن يحترم أعضاء المجلس بصورتهم العامة أو الخاصة، ويرى بوليبيوس أنه فى الساعات الحرجة من الحياة... ساعات الحرب... يتفانى الجميع: الحاكم - المجلس - الشعب، فى التعاون والتآزر من أجل نصرة الدولة ورفعتها.

ان بوليبيوس يدعونا إلى الدستور المختلط(*)، وهو يدعونا فى نفس الوقت إلى تعادل وتوازن السلطات فلاتقضى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب، ولا هذه ولاتلك على سلطة الجمهور أو الشعب[١].

وقد كان هذا بمثابة أول تحليل للرقابة والتوازن بين السلطات يقترب إلى حد كبير من المفاهيم الحديثة فى هذا المجال، ويعتبر متقدما عن أفكار سابقيه أفلاطون وأرسطو. فإذا كان أفلاطون قد إقترح مبدأ الدستور المختلط، كما بلوره أرسطو بوضوح خاصة فى دولته الدستورية، إلا أن عنصر الإختلاط هنا يتمثل فى جماعات وطبقات اقتصادية واجتماعية وليس فى فروع الحكومة[٢].

وقد اعتبر بوليبيوس أن نظام الرقابة والتوازن هذا قد أسهم فى استقرار روما

(*) وهذا ما أخذ به شيشرون من بعده.

(١) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص ١٠١.

(2) William Ebenstein, Great Palitical Thinkers; Plato to The Present, Third Edition (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965) p. 100.

وقوتها مما مكنها من تحقيق الإنتصارات الضخمة، كما أن قوة روما ترجع للجيش الرومانى وماتميز به من طابع خاص، حيث إعتمد كجيش شعبى على المواطنين الرومانيين وما إرتبط بهم من وعى سياسى وإنتماء للدولة والإرتباط بها، فضلاً عن أن قوة الامبراطورية الرومانية ترجع لنظامها القانونى ودستورها القائم على أساس عقلانى كركيزه للسلطة[1].

*** شيشرون:**

رأى شيشرون أن الدولة لاتقوم إلا إذا إعترفت بحقوق الأفراد والتزاماتهم، كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هى «مصلحة الناس المشتركة» بمعنى أنها تشبه المؤسسة العامة، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها. ويترتب على ذلك ثلاث نتائج هى:

١- ان سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، ما دامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين، فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها فى البقاء.

٢- ان إستخدام القوة السياسية إستخداماً سليماً وقانونياً هو فى حقيقته إستخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن الموظف العام الذى يمارس إستخدام هذه القوة، إنما يعتمد على مالديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون.

٣- ان الدولة ذاتها، بما فيها القانون، تخضع دائما للقانون السماوى وللقانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى العام، ذلك القانون العام الذى يسمو على القانون البشرى الدنيوى.

ولقد حازت هذه المبادىء العامة للحكم التى تؤيد إنبعاث السلطة من الشعب، والممارسة القانونية لها، ودعمها بالسند الإلهى والأخلاقى، تأييداً مطلقاً بعد مدة

---

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١١٥.

قصيرة من دعوة شيشرون إليها، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة[1].

* ماركوس أوريليوس:

أمن ماركوس أوريليوس[*] بالحرية التى لاتهاب الموت، وركز على فكرة السياسة العالمية، ونادى بفكرة الشرعية، ورأى أن هناك صفات معينة ينبغى أن تتوافر فى الحاكم الامبراطور هذه الصفات هى[2].

١- ينبغى أن تتوفر فى الحاكم أخلاقيات رفيعة، وأن يكبح جماح نفسه، وأن يسيطر على شهواته ونزواته، وأن تتمثل فيه رباطة الجأش وضبط النفس.

٢- ينبغى أن يكون إنساناً وأن يعامل الآخرين كإنسانيين، كما ينبغى أن يكون متواضعاً حليماً.

٣- ألا يتجاوز فى أفعاله أو فى أقواله، وأن يؤدى شئون الحكم بنفسه، وألا يتسمع الأخبار من الدساسين والوشاة.

٤- أن ينكب على العلم والتحصيل، وأن يتخذ من الأساتذة الأجلاء مرشدين له وموجهين.

٥- أن يتمرس بالحكمة، وأن يتأمل الكون، وأن يتفلسف فى الاتجاه والفكر.

٦- أن يداوم على التقدم، وأن يواصل التحسن، عالماً بأن التوقف فى الفكر وفى العقل هو موات له.

٧- أن يكون متجدد الإرادة، مؤمناً بالحرية، ممارساً لها.

٨- أن يقود الإمبراطورية، كما يقود الأب أسرته، وأن يمنح رعاياه حباً وعطفاً أبوياً.

---

(١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(*) ولد فى روما عام ١٢٠ م.

(٢) على عبد المعطى، المرجع السابق، ص ١٢٧.

٩- أن تكون عباراته محددة، وكلماته واضحة، وأوامره جلية، لالبس فيها ولاغموض.

١٠- أن يبتعد عن أسلوب الطغاه، وعن تفكيرهم فضلاً عن أعمالهم.

١١- ألا يقول مالن ينفذه، وألا يعد بما لايستطيع تحقيقه، وألا يأمر إلا بما هو مقدور عليه.

١٢- ألا يكثرت بنقد الأخرين، وأن يصحح من أخطائه كما تتراءى له والناس.

١٣- أن يكون محقا للعدالة وللحقيقة وللخير وللمعرفة وللحرية.

١٤- أن يقود الدولة فى كل الظروف بحيث لايترك للضغوط فرصة تنحرف به عن تحقيق مهامه بكفاءة.

١٥- أن يكون معتدل المزاج، غير حاد الطبع، لايحتفظ لنفسه إلا بالقليل من الأسرار، وأن يبتعد عن الإندفاع الأعمى، وعن الطيش الأرعن، والتسرع الأهوج.

إذا كانت هذه هى أهم الصفات التى يجب أن تتوافر فى الحاكم فإن ماركوس يرى أنه يجب على الإنسان أن يلتزم هو الأخر بالقاعدتين التاليتين:

١- أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقاً مع العقل الذى يشرع ويحكم من أجل خير الإنسانية.

٢- أن يغير الأفكار بإستمرار حتى يحقق العدل والخير العام.

تعقيب:

على الرغم من أن الرومان قد رأوا أن سلطة الحاكم يجب أن تكون مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسة فى الدولة، وهو الوسيلة التى يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، إلا أن هناك بعض الانتقادات التى يمكن أن توجه اليهم والتى تتمثل فيمايلى:

١- في الوقت الذى نادى فيه الرومان بنشر مبادىء الإخاء والمساواة، وجدت لديهم بعض الطبقات الاجتماعية مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد.

٢- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة - كما اعتنقه الإغريق من قبل - ولذلك لم يحاولوا إيجاد نظرية العقد الاجتماعي لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم فى نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، وبهذا النقل أصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه، والرومان بهذا لايعترفون للشعب بحق الثورة إطلاقاً.

٣- أكد شيشرون على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية، غير أن مايؤخذ عليه أنه لم يحدد كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلاً الشخص أو الهيئة التى تمتلك حق التحدث بإسم الأمة أو الشعب.

مراجع الفصل الأول

أولاً: المراجع العربية:

١- فؤاد شبل، الفكر السياسى، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).

٢- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة : مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٥٧).

٣- صوفى أبو طالب، مبادىء تاريخ القانون (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

٤- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة (القاهرة : مكتبة عين شمس، ١٩٨١).

٥- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة (القاهرة : مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩).

٦- أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى (القاهرة : دار الوفاء، ١٩٨٧).

٧- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى ٠القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٧).

٨- طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٤).

٩- محمد إسماعيل الندوى، الأساطير الهندية، مجلة تراث الانسانية، المجلد السادس، العدد الأول (القاهرة ٦٨ ، ٦٩).

١٠- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦١).

١١- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦١).

١٢- هـ. ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونغ، ترجمة عبد

الحميد سليم، ومراجعة على أدهم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١).

١٣- فضل الله محمد اسماعيل، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث بين الحرية والجبرية، رسالة دكتوراه غير منشوره (الاسكندرية: ١٩٩٤).

١٤- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج ١ ، ترجمة حسن جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).

١٥- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦).

١٦- غانم صالح ، الفكر السياسى القديم (بغداد : دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠).

١٧- جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦).

١٨- على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، جـ١ ، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ٩١٩٧٠.

١٩- ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣).

٢٠- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية (القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٩).

٢١- عبد الكريم أحمد، مبادىء التنظيم السياسى(والقاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥).

٢٢- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦).

٢٣- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦).

٢٤- لطفي عبد الوهاب يحيي، اليونان مقدمة فى التاريخ الحضارى، (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٧٩).

٢٥- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨).

٢٦- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١).

٢٧- فضل الله محمد اسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الأغريقى والفكر الاسلامى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥).

٢٨- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠).

٢٩- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج٢، أرسطو المدارس المتأخرة (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠).

٣٠- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، ك١ ، ب١ (القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧).

ثانياً: المراجع الأجنبية:

(1) Maxey, Palitical Philosophies (U.S.A,: The Mc - Millan Co., 1948).

(2) Ghashal U.N.A., History of Indian Political Thought The Ancient Period and The Period of Translution to The Middle Ages (Oxford: Unviersity Press, 1959).

(3) Wanlass Lawrence, C.Gettell's History of Palitical Thought, George Allen & Unwin Ltd., (London : Macmillan, 1964) .

(4) Siedler (G.L.) The Emergence of The Eastern World (London: Pergamon Press, 1968).

(5) Sabine, A History of Polictical Theory, (New Yorkl : Holt, 1946).

(6) Harmon. M. Judd, Political Thought from Plato to The Present (N.Y.: MacGrow Hill Book Co., 1964) .

(7) Gettell's History of Palitical Thought, by Laurence C. Wanlass (London: George Allen and Unvwin Ltd., 1956) .

(8) E.Barker, Greek Political Theory, Plato and His Predecessars (London: Methean & Co., 1951) p. 78.

(9) Anthony de crespigny and Jemery Cronin, Ideologies of Politics, (Oxford Universty Press, 1975).

(10) Charles Sherover ed., The Development of The Pemocratic Idea (New York: Mentor Book, 1974) .

(11) Bowle, Western Political Thought (London: Jonathan Cape, 1954).

(12) Alan Hattersley, A short History of Democracy (Cambridage : Cambrielge University Press, 1930).

(13) William Ebenstein, Great Palitical Thinkers; Plato to The Present, Third Edition (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965).

الفصل الثاني

المسيحية ومبدأ المسئولية

الفصل الثانى
المسيحية ومبدأ المسئولية

لقد جاءت المسيحية(*) إلى العالم بمفهوم جديد فريد .. لم يعرف له العالم القديم مثيلاً من قبل . هذا المفهوم هو التفرقة بين السلطة الروحية التى تتزعمها الكنيسة، والسلطة الزمنية التى تتولاها الدولة، وبذلك جعلت مالقيصر لقيصر وما لله لله، وحرمت ذلك الخلط والإندماج الذى كان قائما بين الدين والدنيا.

ويرى الدكتور إبراهيم دسوقى أباظة أن فى فكرة الفردية بداية لهذه الإنطلاقة الروحية التى أتت بها المسيحية، فالفرد ليس مجرد جزئية صغيرة فى جسد الدولة، بل هو مخلوق سام يتمتع بقيم مطلقة ويسعى إلى أهداف علوية تتعدى فى أبعادها ومراميها الأهداف الدنيوية للدولة[1] .

أن الفرد يتمتع بحقوق فطرية خالدة لأنه مخلوق من صنع الله ومآله الأبدى يخلع عليه طابعاً قدسيًا لايجوز المساس به، فهو يملك إذن بروحه وكيانه قيمة أسمى من تلك التى تأتيه نتيجة عضويته فى الهيئة الاجتماعية.

فواجب المجتمع إذن ألا يعتبر الفرد أداة بسيطة أو شيئا عادياً بل يجب أن ينظر إليه كغاية فى حد ذاته، كأمر مطلق، إذ أن الفرد ماهو إلا صورة للسيد المطلق على الأرض.. صورة لله مالك السماوات والأرض.

بهذه القيم والمبادىء تميزت المسيحية فى أصولها الأولى وإزدهرت وأخرجت مجتمعاً جديدا قوامه السمو الروحى الذى إستهدفته. لقد كانت المسيحية فى أصولها الأولى سلطة خلقية روحية تقف فى مواجهة السلطة الزمنية وتستقل عنها، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين هاتين السلطتين الدينية والدنيوية، الكنيسة والدولة، ودار صراع رهيب حول هذا الموضوع كان من أخطر الصراعات التى

(*) تبدأ العصور الوسطى فى القرن الخامس الميلادى - عام ٤٧٦م - بعد أن انهار صرح الامبراطورية الرومانية الغربية وتمزقت أوصالها.

(١) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

عرفتها المسيحية، وقد انتهى هذا الصراع بإنتصار الدولة وإنتزاعها كل عناصر السيادة من يد الكنيسة.

وقد ساهمت المسيحية – رغم هذه الصراعات – بنصيب كبير فى تأييد الأخذ بمبدأ المسئولية، فالمسئولية تقوم على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لاتخرج عن معناها السليم. وهذه الدعائم وتلك الأصول – التى يقوم عليها مبدأ المسئولية – دعا إليها الدين المسيحي صراحة، إذ قضى بإقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والإحسان ببني الإنسان، وأوجب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالإنسان فى ذاته جدير بالإحترام باعتباره إنسانا لا أكثر.

أن الله وحده – وهو المسيطر على هذا الكون – قد فرض على الإنسان فى الحياة الدنيا إقامة العدل والبر بغيره، وأخذ الناس جميعاً بالرحمة. وهذه هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية[١].

من هنا يمكن القول أن المسيحية قد مهدت أذهان البشر للأخذ بمبدأ المسئولية وذلك بما دعت إليه من أحكام خلقية، وفضائل نفسية[٢]، على رأسها صفات العدل والإحسان واحترام بنى الإنسان، وبمارسمته من حدود لسلطان الدولة على الفرد فى نطاق المبادىء السابقة.

أوغسطين:

يعد أوغسطين(*) من الفلاسفة المسيحيين الذين أعطوا فكرة عن هذا المبدأ

---

(١) محمد كامل ليلة، النظم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٥٩.

(2) Vedel G., Institutions Politiques du Monde Contemporaire, des cours de Droit (Paris: 20 Tirage, 30 Fascicules, 1073) .p 243.

(*) (٣٥٤ – ٤٣٠م).

– وإن كانت غير مكتملة – فهو يوضح أن المسيح عندما قال: «أعطوا مالقيصر لقيصر وما لله لله»، قد حدد العلاقة بين الكنيسة والدولة، وإن كان هذا المبدأ يعتبر إنطلاقاً من محبة الله وليس محبة قيصر.

ويرى أوغسطين – وإن كنا قد لانؤيده في ذلك – أن طاعة الحاكم واجبة بصرف النظر عما إذا كان صالحاً أو فاسداً حيث أن «سلطانه من عند الله»، وذلك وفقاً لما ذكره القديس بولس. فضلاً عن أن الله هو الذى سلطه اذا كان شريراً. وهو يؤكد على ضرورة تحمل الظلم وعدم مقاومة الشر وذلك وفقا لتعاليم المسيحية. هذا عن إعطاء قيصر ماله.

أما إذا طلب قيصر مالله فما هو موقف أوغسطين كأحد أباء الكنيسة، وأحد آباء الفكر المسيحى؟

يوضح أوغسطين أن المسيحى يجب أن يرفض ذلك ولكن بدون أن يثور، بل عليه أن يتحمل الظلم.

ولايقف أوغسطين عند هذا الحد بل يدافع عن المواقف التى تدعو إليها المسيحية من مسالمة ان لم تكن سلبية تجاه الظلم والاستبداد، ويرد على من يقول بأن تعاليم المسيحية مخالفة لمقتضيات الدولة، من حيث أنها تدعو لعدم مقاومة الشر، مؤكداً على أن التجاوز عن الإساءة كان دائماً موضع إكبار وتقدير. وأن هذه التعاليم المسيحية تحقق التآلف حيث أن الدولة ماهى إلا جماعة متآلفة، والمحبة المسيحية خير ضمان لتحقيق ذلك حيث تقضى على الحقد وتمنع الشر الظاهر وتشفى الشر الباطن للشرير وتحوله إلى شخص مسالم نافع للمجتمع. وعلى العكس من ذلك فإن مقاومة العدوان بل ومقابلته بالمثل تعمق الشر فى قلب المعتدى وتدخل الشر إلى قلب من يقاوم، وبإختصار تنشر الشقاق وتضر بالمجتمع عامة[1].

وفى سياق حديثة عن القانون الطبيعى والقانون الوضعى يؤكد أوغسطين على

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٤٢.

القانون الطبيعي بإعتباره أساس الحياة الاجتماعية، وهذا القانون يستكشفه الأفراد بالعقل ويحترمونه ويقوم على أساسين:

الأول: ألا يلحق المرء بالأخرين مالايود أن يلحق به هو.

والثاني: أن يعطى كل ذى حق حقه.

وبالتالى فالأساس الأول يملى على عقل الفرد وذكائه ألا يعتدى على الآخرين حتى لايعتدوا عليه، أما الثانى فيملى عليه ألا يأخذ من الآخرين مايحق لهم وذلك محافظة على حقه هو.

ولكن أوغسطين يرى أنه نتيجة لمعصية آدم لربه بالخطيئة الأولى أن انحط من المرتبة التى رفعه الله إليها بل وحط معه ذريته بالتبعية. وبالتالى أصبح الإنسان منذ الخطيئة الأولى خاليا من المواهب الالهية ومن هنا إختلت طبيعته الرشيدة وإبتعد عن القانون الطبيعى ومايحتوى عليه من جزاء للعابثين به، وتقويمهم مع تحقيق الأمن والطمأنينة للصالحين ولذلك فقد تطلب الأمر وجود السلطة الزمنية لتتولى هذه المهمة.

أى أن حقيقة الطبيعة الخاطئة للإنسان هى التى إقتضت وجود السلطة الزمنية، وما إرتبط بها من حق السلطان فى الإكراه، وما إرتبط بذلك – أيضاً – من مستلزمات من سيف وحرب وملكية فردية،حيث أن هذه الأمور تعتبر عقاباً على الخطيئة الأولى وضماناً للنظام بعدها.

أما القانون الوضعى فمع ماله من أهمية إلا أن له ضوابط أساسية تدور حول محدوديته: فمن ناحية يجب أن ينبثق عن القانون الطبيعى، ومن ناحية أخرى – فإنه لحقيقة كونه أضيق نطاقاً من القانون الطبيعى حيث لايتناول إلا الأعمال الظاهرة – فإنه يترك لله العقاب على مالا يعاقب عليه، ومن ناحية ثالثة فإن القانون الوضعى نسبى وبالتالى فإن ماينص عليه سوف يختلف بإختلاف الزمان والمكان[1].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت : دار العلم، ١٩٧٩) ص ٤٨ – ٤٩.

جون سالسبرى:

ويعد من القائلين بمبدأ المسئولية جون سالسبرى(*)، حيث أنه إهتم بوضع القيود على الحاكم عن طريق القانون الإلهى الأعلى والأسمى، وفى ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غير أن له فى نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم إن لم يحترم هذا الأخير القانون[1].

ان القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية، يقول ساليرى: «إنه ليس من القانونى فقط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضاً، وذلك لأن من إستبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف»[2].

أن الحاكم عند سالسبرى يجب أن يكون مسئولاً عن إطاعة القانون، كما يكون مسئولاً عن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة، وتنمية القيم. ويجب على كل فرد، فى أى موقع، أن يقاوم قدر طاقته كلها، كل حاكم لايلتزم بهذا.

ان سالسيرى يعلن: «أن كل من يتقاعس عن طلب رقبة الطاغية يسىء إلى نفس وإلى الآخرين، وهكذا يقرر أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهى وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع[3].

أما توما الاكوينى(**) فيرى أن الدولة هيئة موحدة تقوم بتنظيم أفرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندى فيه عمل المجموع، وإذا كان النظام فى الجماعات

(*) رجل دين ومفكر سياسى انجليزى ولد عام ١١١٠ وتوفى عام ١١٨٠م.

(1) William Ebenstein, Great Political Thinkers, op.cit., p. 190.

(2) Ibid, p. 191.

(3) John of Salisbury: The Statesman's Book.

نقلاً عن:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(**) (١٢٢٥ - ١٢٧٤م).

الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة، فإن النظام فى الجماعات الإنسانيه يصدر عن العقل والإرادة، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد

ويذهب الاكوينى إلى ضرورة أن يتم إنتخاب الحاكم، فتكون الموناركية انتخابية، وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس أرستقراطى ينتخبه الشعب.

كما يؤكد على أن للدولة وظائف ومسئوليات تنحصر فى أربعة أمور: أولها هو تحقيق الأمن والطمأنينة فى الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار، وثانيها تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية، وثالثها الحفاظ على الحياة الأخلاقية ورابعها حماية الدين.

وبما أن الدولة عرضة للخطر الخارجى، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب، ولكن الحرب يجب أن تكون عادلة، وقد وضع شروطاً ثلاثة للحرب العادلة تتمثل فيما يلى[١]:

١- أن تقوم بإعلانها السلطة الشرعية، وأن تباشرها بنفسها.

٢- أن يكون إعلانها لسبب عادل: أى أن يكون لدفع الظلم.

٣- أن تمضى فيها الدولة لإرغام العدو على قبول السلم أى ألاتذهب إلى حد الإيذاء وحب التسلط والانتقام.

وفى معرض حديثة عن السلطة ومبدأ الطاعة يؤكد الاكوينى أن على المواطنين واجب الطاعة بالنسبة لأولى الأمر طالما أنهم يتوخون العدالة[٢].

فطاعة القانون الوضعى واجبة طالما أنه يعمل فى إطار القانون الطبيعى والإلهى، ولكن إذا خالفه فلايجوز طاعته. أما إذا كان الأمر يتعلق بحق ثانوى فيجب الطاعة حيث أن مخالفته فى هذه الحالة قد تكون خطراً على المجتمع.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ١٩٩

(٢) المرجع السابق ص ٢٠١

كما أنه لاطاعة للحاكم المغتصب للسلطة أى الذى لاتقوم سلطته على أساس شرعى، فالرضا الشعبى أساس لشرعية الحكم، وهذا الرضاء قد يكون صريحاً أو ضمنياً، كما أن الشرعية قد تكون نتاج إقرار السلطة من جانب سلطة أعلى منها، ومن ثم يكون من الواجب على الشعب الخروج على الحاكم غير الشرعى حيث يعتبره الاكوينى ليس حاكماً أو ملكاً.

أما قتل الحاكم فلايجوز أن يقوم به شخص واحد بنفسه وبتصرف تلقائى، ولكن يجوز أن يتولاه الشعب بأجمعه أو ممثلاً فى مجلس. فالشعب هو الذى يختار الحاكم، وهو الذى له الحق فى عزله، وبالتالى فإخلال الحاكم بعهده يحل الشعب من التزامه بطاعته، ويعطيه الحق فى الخروج عليه.

ولكن ماذا عن الحاكم المستبد الجائر؟ من الملاحظ هنا أن الاكوينى يدعو إلى مهادنة الحاكم الظالم، حيث أن الثورة فى هذه الحالة غير مضمونة النتائج: فمن ناحية قد لاتنجح فيزداد الطاغية طغياناً، ومن ناحية أخرى فإنها قد تفتح الباب للإضطرابات أثناءها وبعدها، ومن ناحية أخيرة فإنها حتى إذا نجحت فى الإطاحة بالطاغية قد يأتى من هو أشد منه طغيانا(١).

وعليه فإن الاكوينى لايقر الثورة على الحاكم المستبد، حيث يعتبر الاستبداد عقاباً من الله على الخطيئة الأولى، وبالتالى فهو أكثر ميلاً بالمناداة بالسلبية فى هذا الصدد.

وقد سار فى نفس اتجاه الاكوينى مارسيليو أوف بادو(*) الذى دبج نظاماً ديمقراطياً مثالياً لتنظيم الكنيسة والامبراطورية الرومانية على أساس المسئولية الروحية والزمنية للحاكم أمام الشعب، مع منح سلطات إيجابية للجماعة، وأوصى بإقامة

---

(١) حورية مجاهد الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٥٢.
(*) (١٢٧٥ - ١٣٤٣م).

حكومة من مجالس منتخبة لشئون الدولة والكنيسة(١).

وقد أكد مارسيليو أوف بادو فى مؤلفه «الدفاع عن السلام» على أن الشعب هو صاحب السيادة لا لأنه مصدر قيام السلطة المدنية فحسب، وإنما لأنه يظل يملك مراقبة نشاط هذه السلطة بعد قيامها. فالحاكم إذا أخل بالتزاماته وخرج عن القانون فإن للشعب حينئذ الحق فى إقصائه ومعاقبته(٢).

وقد تأثر مارسيليو فى حديثه عن مبدأ المسئولية بأرسطو حيث إعتبر أن الدولة كائناً حياً يقوم بوظائف لإستمرار حياته.

فهى كائن حى يتكون من أفراد كل منهم يؤدى وظيفة هامة لإستمرار حياة هذا الكائن. وبالتالى فإن مدى سعادة الأفراد والدولة يتوقف على مدى فاعلية الأفراد فى القيام بهذه الوظائف، والعكس صحيح، أى أن تعاسة الأفراد وتحلل الدولة يكون نتيجة فشل الأفراد فى القيام بوظائفهم.

ويؤكد مارسيليو على أهمية الطبقات وقيام كل طبقة بوظيفتها الخاصة. فالزراع والصناع مهتمهم إنتاجية أما الجنود فمهمتهم الدفاع عن الوطن، وبالنسبة للموظفين فمهمتهم تولى مهام الدولة، كذلك فإن مهمة رجل الدين تقتصر على الأمور الروحية ومايتعلق بالحياة الآخرة والحياة الفاضلة(٣).

وفى حديثه عن التمييز بين الحكومات الصالحة والفاسدة يرى مارسيليو أن هذا التمييز أساسه مدى إسهام أى نوع منها فى خدمة الحاكم أو فى خدمة المحكومين. وواضح أن الحكومات تكون صالحة إذا ماتوجهت خدماتها تجاه

---

(١) أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص ١٥٨.

(٢) محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص ٦٤.

(٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٥٥.

المحكومين، وتكون غير ذلك إذا توجهت خدماتها إلى الحكام ولم تعبأ بمصالح المحكومين(١).

وبعد أن ميز مارسيليو بين نوعين من القوانين هما القانون المقدس والقانون البشرى، يقول إن المشرع الواضع للقانون - البشرى - هو الشعب، أو التجمع الكلى للمواطنين.

ومن الواضح هنا أن مارسيليو كان يؤيد بقوة النظام الديمقراطى الذى يعتمد على الشعب بأسره، لاعلى الصفوة وحدهم، فالشعب كله أجدر على تشريع القانون من أى فئة قليلة منه، ذلك لأن الكل أعظم كما وكيفا من أى جزء فيه. ولأن القانون لو وضعه فرد أو هيئة فانه لن يراعى الكل وإنما سيهدف إلى نفع ذلك الفرد أو تلك الهيئة واضع أو واضعة القانون(٢).

ويرى مارسيليو أن القانون وإن كان من وضع فئة واعية حكيمة من الشعب، فإن هذه الفئة ذاتها لاتستطيع ولايجب أن تكون هى منفذة هذا القانون، ومن ثم فيجب أن توجد فئة أخرى تقوم بتنفيذ القانون ومهام الحكم.

عهد مارسيليو بجهاز الدولة إلى مجموعة تمثل الجزء الحاكم فى الدولة، ووظيفة هذا الجزء هو «تنظيم الأفعال السياسية والمدنية وفقاً للقانون، إلا أنه أصر على ضرورة إنتخاب القائمين بالحكم من قبل الشعب»(٣).

ان سلطة الحاكم عند مارسيليو تستمد حيويتها، ووجودها من الشعب عن طريق الانتخاب، ولايمكن لأى فرد أن يصل إلى منصب الحاكم إلا إذا وافق عليه

---

(١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(2) Marsillio of Pado, The defender of peace, Tranlated by Alan Gewith Columbio University Press, 1952).

نقلا عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص ١٦٨.

(٣) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص ١٦٩.

الشعب وإنتخبه، ومن هنا يلزم مارسيليو الشعب بأن ينتخب من يحكم للصالح العام، إذ أن المسئولية تقع عليه أولاً وأخيراً.

سلطة الحاكم إذن مستمده من إرادة الشعب، ومن إختياره الحر، ويرى مارسيليو أن الحاكم إذا أخل بإلتزاماته وخرج عن القانون فإن للشعب حينئذ الحق فى إقصائه ومعاقبته. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه إذا خرج أحد أفراد الشعب عن القانون ولم يلتزم به فإن جهاز الدولة مسئول فى هذه الحالة مسئولية تامة عن عقابه عقاباً فوريا، وقد أعدت الدولة بالفعل وسائل قهرية الزامية متعددة للردع ولإجبار الخارجين على القانون(١).

كذلك فقد رأى ميلانشتون(*) أن وظيفة الحكومة المتمدينة هى ممارسة عقاب الخارجين عقوبات بدنية، وذلك حتى يتحقق السلام والأمن فى الدولة وتسود الأخلاق ويعم الدين الحقيقى بين الناس.

كما يرى أن من واجب الحاكم القضاء على الهرطقة أو الزندقة، ذلك لأنه لما كان واجب الحكومة الأولى هو تأكيد عظمة الله، فإن وظيفتها الأولى يجب أن تكون حينئذ هى تأكيد الصور الصادقة للعبادة وتحطيم الصور الفاسدة منها. وحينما يتعذر على الحكومة المدنية الفصل والقضاء على حركات الهرطقة والزندقة، فإن عليها أن تحيل مثل هذه الأمور إلى رجال الدين المتفقهين فيه، والذين يؤلفون مجالس تنظر فى أمور العقيدة.

أما كالفن(**) فقد نادى بالفصل بين السلطة الروحية وبين السلطة الدنيوية؟ ورأى أن السلطة الدنيوية ليست بأقل من السلطة الروحية، وأنها لازمة للإنسان لزوم

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(*) كان فيليب ميلانشتون Melanchthon تلميذاً لمارتن لوثر.

(**) مصلح فرنسى يعتبر عقل الحركة الاصلاحية ونبضها وقوتها النافذة.

راجع فى ذلك: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سياسى، ص ١٩٩.

الطعام والكساء، كما ذهب إلى أن مهام الحكومة المدنية تتركز فى رعاية البقاء الفيزيقى للإنسان، وحفظ النظام، وحماية الممتلكات، وتحقيق الحريات، وإشاعة الروح الإنسانية بين المواطنين.

كما يرى أن من واجب الحكام رعاية وحماية الدين، والتأكيد على أعمال الورع والتقوى، وتحقيق أمن وسلامة الدولة.

ويقرر كالفن أن على الرعاية واجب إطاعة حكامهم ولكنه يعود فيحدد هذه الطاعة بأن تكون مشروطه بإطاعة الحاكم للأمر الإلهى، بمعنى أن للرعايا الحق فى عدم إطاعة الحاكم الذى يخرج عن الأوامر الإلهية.

ويرى الدكتور على عبد المعطى أنه حركة الاصلاح الدينى - التى سادت العصور الوسطى المسيحية - قد أدت إلى تعضيد وتأييد نظم الحكم المطلق وقيام الحكام الطغاة، وقد ساعد على ذلك ضعف مركز الكنيسة وتفتتها، وانقسامها وإنتقال الكثير من وظائفها المنوطة بها إلى أيدى الحكام الدنيويين.

وكرد فعل لهذه النزعة السائدة ظهرت الكثير من الأعمال والفلسفات السياسية التى تناهض حكم الطغاة وتنادى بالحرية بل وتحدد المسئولية.

ولعل أهم عمل فى هذا الصدد هو ذلك الذى قدمه هوبرت لانجيت Hubert Languet (١٥١٩ - ١٥٨١) أو فيليب دوبليسيس - مورنى Philippe Duplissis Mornay - (١٥٤٩ - ١٦٢٣) وهو تلميذ لانجيت أما إسم هذا الكتاب فهو «الدفاع عن الحرية ضد الطغاة» والذى وضع باللاتينية عام ١٥٧٩ وترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١.

ويعالج هذا الكتاب أربعة موضوعات رئيسية وضعها مؤلفها على هيئة أربعة أسئلة. السؤال الأول هو:

هل ترتبط الرعية بطاعة أميرها حتى ولو عمل بخلاف قانون الرب؟

ويجيب المؤلف هنا بالرفض، ويرى أنه من حق الرعية عدم طاعة أميرها أو حاكمها إذا خرج عن قانون الرب كما هو مرسوم فى الإنجيل.

أما السؤال الثانى: فلايتعلق بحق عدم الطاعة بقدر مايتعلق بحق المقاومة، ويصيغه المؤلف على النحو التالى:

هل من حق الرعية أن تقاوم أميرها إذا أخل بقانون الرب وخرب الكنيسة، وهل تستند مقاومتهم تلك إلى سند قانونى، وبأى طريقة يقاومون الأمير وإلى أى مدى؟.

والواقع أن الإجابة على هذا السؤال إنما تعود بنا مباشرة إلى نظرية التعاقد التى تقام بين الله وبين الملك وبين الشعب، وهذا التعاقد يكشف لنا فى واقع الأمر عن نوعين من التعاقد، الأول يقوم بين الله من جانب وبين الملك والشعب معا من جانب آخر، بإعتبار أن الملك والشعب من مخلوقات الله. والثانى يقوم بين الملك من جانب وبين الشعب من جانب آخر، على أساس أن يطيع الشعب الملك طالما كان حكمه عادلاً وملتزماً بالقانون.

وتقوم أهمية **العقد الأول** من هذين العقدين على الحقيقة القائلة بأن مسئولية الملك لايمكن أن تتحقق إذا أخل بما يعهد به أمام الله وأمام الشعب من صيانة للمعتقدات وحماية للدين وتأكيد الطقوس والأخلاق وعقاب الملك حينئذ يكون عقابا الهياً ينتج عنه فى النهاية إختيار الله لحاكم آخر.

أما فيما يتعلق **بالعقد الثانى** فإنه إذا أخل الملك بالتزاماته وتعهداته التى قطعها على نفسه أمام الشعب والتى إشترطها عليه الشعب، فإن من حق الشعب أن يعلن الثورة عليه، وأن يطيح به.

أما السؤال الثالث الذى وضعه المؤلف فهو يتعلق بحق المقاومة فى مجال آخر غير المجال الدينى، ويصيغه المؤلف على النحو التالى: **هل من حق الرعية أن تقاوم**

أميرها أو حاكمها الذى يعبث بالدولة ويقودها إلى الخراب والتدمير، وهل تستند مقاومتهم تلك إلى القانون؟

إن الإجابة على هذا السؤال تظهر براعة صاحبها وقدرته على البرهنة النسقية المنتظمة على فكرة سيادة الشعب وتفوقه بفضل مايتمتع به من لمسات إلهية، وبفضل مايعتلج بداخله من قوة دنيوية تجعله مصدر كل السلطات.

فالشعب ليس عبداً خاضعاً للملك، كما أن الملك ليس إلا أداة تحقق عدالة ونفع ومصلحة الشعب بأسره، وهو لم يأت هكذا بدون أمر الشعب، كما أنه لم يولد وفوق رأسه تاج الحكم، إن الله قد إختاره وتعاقد الشعب معه.

ويعنى هذا أن الملك يكون مرتبطاً بموافقه الشعب، وأن الشعب هو صاحب السيادة الحقيقية والأصلية، وأن الناس يولدون أحراراً وحريتهم ملكهم، وأن إتفاقاتهم على التنازل عن جزء من حرياتهم لايتم إلا لقاء تحقيق خير أعظم ومصلحة أوثق.

والواقع أن المبدأ الحقيقى الذى يفسر العلاقة القائمة بين الملك وبين الشعب، إنما نجده متمثلاً فى العقد الثانى، ففى هذا العقد يسأل الشعب الملك: **هل يمكن أن تقيم حكمك على العدالة، وهل يمكن أن تتمسك بالقانون؟**

ويجيب الملك: نعم سوف أفعل هذا. وحينئذ يعلن الشعب أنه سوف يطيع الملك طالما ظل ملتزماً بما وعد به.

ومعنى هذا أن موافقة الملك تكون مطلقة غير مقيدة، بينما تكون موافقة الشعب مشروطة بأن يلتزم الملك بالعدل والقانون، ومن ثم فمجرد إخلال الملك بما تعهد به يخول للشعب حق الثورة عليه وخلعه وإحلال غيره محله.

ولقد ميز المؤلف بين نوعين من الطغاة: الأول يمثله أولئك الذين يستولون على الحكم بالبطش والقوة وإراقة الدماء، والثانى يمثله أولئك الذين تعاقدوا مع

الشعب وتعهدوا على الحكم العادل وإتباع القانون ثم خرقوا ماتعهدوا به وتحولوا إلى طغاة.

وللشعب حق مقاومة النوعين معاً، النوع الأول يقاومه كل فرد أيا كان مستعيناً بالقانون الإلهى أو بقانون الشعوب، أو بالقانون المدنى، أما النوع الثانى فإن حق المقاومة يكون منوطاً بالشعب كله الذى تعاقد وإتفق معه قبل أن يصبح الملك طاغية.

أما السؤال الرابع والأخير الذى وضعه المؤلف فهو يتعلق بمساعده الدول المجاورة التى تتعرض لطغيان دينى أو مدنى. ويرى المؤلف هنا أن من حق الحاكم بل ومن واجبه أن يتدخل لنجدة جيرانه ومساعدتهم على الخلاص من طغيان وبطش حكامهم(١).

ويؤكد الدكتور محمد طه بدوى هذا الكلام فيقول أن مبدأ المسئولية وحق مقاومة الجور لم تظهر بشكل جدى إلا فى كتابات القرن السادس عشر حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفرد ولسلطان هذا الأخير قبل الشعب(٢).

فيرى آتين دى لابواتيى فى كتابه «العبودية الاختيارية» الصادر عام ١٥٥٢م أن السلطة الجائرة لاتقوم ولاتبقى إلا بقبول الناس إياها كسلاً وجنباً، لذا يكفى لكى يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها.

إن التخلى عن نصرة الجائر والإنفضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره، بل وعليه هو، فإذا تخلى الناس عن الأمير الجائر فلم يناصروه، ولم يتعاونوا معه ولم يسمعوا له ولم يطيعوه، تداعى ملكه وإنهار، وأصبح الشعب حراً فى أن يختار بإرادته كما كان فى حالته الطبيعية الأولى.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٠٦– ٢١٠.

(٢) راجع فى ذلك محمد طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ص ٦٤ – ٦٩.

وفى مصنفه «حق ولاة الأمور على الرعايا» الذى صدر عام ١٥٧٥م أعلن تيودور دى بيز De Beze أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، تربطهم بالشعوب عقود حقيقة، فإذا طرأ مايخل بالعقد إنقضت الإلتزامات الناشئة عنه، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك إذا ما أخل بشروط العقد.

كما أن حق المقاومة هذا عند دى بيز لايترك مباشرة لأفراد الشعب وإنما يتولاه عنهم ممثلوهم، فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لإرادة الشعب، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة الأمير الذى يخل بشروط العقد. ولايشترط دى بيز لكى تكون الثورة على الأمير الجائر مشروعة أن تشعر الأغلبية بالجور وتحس به، فكثيراً ماتكون الأغلبية فاقدة للوعى، ولايصح أن تقف الأكثرية القاصرة فى وجه الأقلية الرشيدة.

وفى مصنفه التاريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر عام ١٥٧٣ أوضح المؤلف البروتستانتى فرانسو أوتمان كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بالسيادة التى كان يباشرها عن طريق مجلس طبقات الأمة، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة.

إن الشعوب هى التى نصبت الملوك لنفسها، ثم إن المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجراً جائراً، فإذا هو أخل برسالته ففجر وجار كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وأخيراً ان يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره

وللمفكر البروتستانتى إيبير لانجو مصنف يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه بالاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١م، إعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الحائر، مضيفاً أنه لايرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفاً نهائياً لارجعة فيه، وإنما الأمر لايتعدى

تفويض الأمير في مباشرة هذه السيادة، ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه إن هو أساء إستعمالها.

فالأمير في رأى لانجو اذا جار في حكمه ولم يراع في حكم البلاد العدالة والإنصاف، تكون مقاومته من قبل الشعب كله - كوحدة لاتتجزأ - فيجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصيانا غير جائز لأن إرادة الشعب هي وحدها صاحبة الحق في الأمر بالمقاومة.

ولكن لانجو يعود فيقول إن إرادة الشعب هذه ليس المقصود بها إرادة الغالبية من أفراده، ليست إرادة الشعب هي إرادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرؤوس، وإنما إرادة الشعب يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب في مباشرة حقه في الإشراف على تصرفات الملك ومراقبتها في مجلس طبقات الأمة والبرلمان، إن لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما في ذلك خلع الملك وتولية غيره.

وفي رسالة صدرت في فرنسا عام ١٥٧٣ بعنوان «موقظ الفرنسيين وجيرانهم» يعلن مولفها البروتستانتي أسفه على ماجرى عليه الناس من الرضا والإمتثال للطغاة وجورهم، في حين أنهم يستطيعون أن يعيشوا في ظل قوانين صالحة عادلة، ثم يضيف أنه لما كان الأمل ضعيفاً في أن يجتمع مجلس طبقات الأمة الممثل لها بطريقة منظمة وذلك بسبب شدة طغيان الملك الجائر، فإن وجوب المقاومة هنا يقع على المواطنين أنفسهم، بل إن لهم أن يعارضوا هذا الملك الجائر، ثم يقوموه، ثم يعادوه، ثم يحاربوه إن إستدعى الأمر ذلك، وينبغي على الشعب هنا أن ينظم جبهة المقاومة تنظيماً يكفل لها النجاح.

وفي خارج فرنسا يتأثر بعض الكتاب بأفكار الكتاب الفرنسيين البروتستانت في هذا الصدد، فيكتب الاسكتلاندى بيشامان عام ١٥٥٧ رسالة عنوانها: «قوانين الملكية لدى الاسكتلانديين» قائلا: «أن الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع

حقوقه أسمى منه، وإن لمجموع المواطنين قبل الملك ماله من سلطان قبل الواحد من المجموع، وإن الملك إذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه، ومن ثم يسترد الشعب حريته، وفى حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره.

وفى المانيا يقول جون أتيسيوس عام ١٦٠٣ فى «السياسة المثلى» نفس الأفكار البروتستانتية: ان الإخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضاً مطلقاً نهائياً وإنما تفويضه فيها كان مقروناً بشرط فاسخ.

وفى أوائل القرن السابع عشر نجد نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة، يقول فرانسو سواريز فى مؤلفه «الدفاع عن العقيدة» الذى صدر عام ١٦١٣م «إن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام، فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى، ومن ثم وجب حلها، وعاد الجميع إلى الحالة الاجتماعية السابقة على قيام هذه السلطة»(١).

تعقيب:

لاشك أن أحداً لايمكن أن ينكر أن المسيحية قد أكدت أن للدولة رسالة أخلاقية سامية، كما أوضحت دور الدين، وعملت على تطوير إحساسنا به فى نطاق السياسة.

ولكن على الرغم من هذه المميزات إلا أننا من الممكن أن نأخذ بعض المآخذ على الفلاسفة المسيحيين أنفسهم هذه المآخذ تتمثل فيما يلى:

١- رأى أوغسطين أن طاعة الحاكم واجبة بصرف النظر عما إذا كان صالحاً أو فاسداً. ولكن إذا كانت طاعة الحاكم الصالح واجبة، وهذا لا إختلاف عليه،

٢١- نفس المرجع، نفس الموضع.

فكيف يطاع الحاكم إذا كان فاسداً، مع العلم أن فساد الحكم ينعكس دائماً على مصلحة الدولة ومصلحة أفرادها؟!.

٢- يرى أوغسطين أن الله هو الذى يسلط الحاكم اذا كان شريراً، ويؤكد على ضرورة تحمل الظلم وعدم مقاومة الشر.

ولا أدرى كيف يقول فيلسوف ذو ديانه هى المسيحية بمثل هذا الكلام، فبأى عقل يقبل الانسان هذا الكلام عن أن الله هو الذى يسلط الحاكم الشرير، هل خلق الله عباده ليفسدوا فى الأرض أم ليعمروها ؟! واذا كان الله قد خلق الانسان لإعمار هذا الكون فكيف يعمره إذا كان شريراً؟! وماهو المقابل الذى سيجنيه الفرد من تحمله للظلم وعدم مقاومته للشر؟.

أن أوغسطين يفترض أن مقاومة الشر سيؤدى إلى الاضرار بالمجتمع؟ ولكن من المعروف أن عدم المقاومة والإستسلام والإستكانة يؤدى إلى تمادى الحاكم فى غيّة وجبروته ان لم يجد من يقاومة، ولماذا لم يفترض أوغسطين أن هذه المقاومة ستؤدى إلى خير المجتمع؟!.

٣-ذهب الاكوينى - كذلك - إلى أنه لو فرض وأنقلب الحاكم إلى طاغية مستبد فالأفضل إبقاءاً على نظام الدولة أن نحتمله بصفة مؤقتة ولانثور ضده، لأن مخالفته تكون أشد خطراً على المجتمع من الإستبداد نفسه.

وهذا الكلام ينطبق عليه نفس النقد الذى تعرض له أوغسطين من قبل إلى جانب أنه يظهر عدم موافقة الاكوينى على المقاومة.

والواقع أن مثل هذه الأفكار تحرم على الشعب تحريماً مطلقاً مقاومة الحكام ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل الله فى أرضه، كما أن التسليم بمثل هذه الأفكار معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام شعوبهم.

مراجع الفصل الثانى

١- ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٠٥.

٢- محمد كامل ليلة، النظم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٥٩.

3- Vedel G., Institutions Politiques du Monde Contemporaire, des cours de Droit (Paris: 20 Tirage, 30 Fascicules, 1073) .p 243.

٤- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٤٢.

٥- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت : دار العلم، ١٩٧٩) ص ٤٨ - ٤٩.

6- William Ebenstein, Great Political Thinkers, op.cit., p. 190.

7- Ibid, p. 191.

8- John of Salisbury: The Statesman's Book.

نقلاً عن:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٨.

٩- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ١٩٩.

١٠- المرجع السابق ص ٢٠١.

١١- حورية مجاهد الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٥٢.

١٢ – أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص ١٥٨.

١٣ – محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص ٦٤.

١٤ – حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ١٥٥.

١٥ – على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٦٥.

16- Marsillio of Pado, The defender of peace, Tranlated by Alan Gewith Columbio University Press, 1952).

نقلا عن على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص ١٦٨.

١٧ – على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص ١٦٩.

١٨ – المرجع السابق، ص ١٧٠.

١٩ – المرجع السابق، ص ص ٢٠٦ – ٢١٠.

٢٠ – راجع فى ذلك محمد طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ص ٦٤ – ٦٩.

٢١ – نفس المرجع، نفس الموضع.

الفصل الثالث

مبدأ المسئولية السياسية في الفكر الاسلامي

الفصل الثالث

مبدأ المسئولية السياسية فى الفكر الاسلامى

يتميز الفكر الاسلامى - إلى جانب النظام - بتقرير مبدأ المسئولية حيث لايوجد فى الاسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها، لأن عدم المسئولية يعنى أن غير المسئول يحتل مكاناً مقدساً أو كونه معصوماً، وليس فى الاسلام من يحتل هذه المكانة.

فكل مسلم مسئول عن تصرفاته وأفعاله، سواء أكانت هذه التصرفات والأفعال متعلقة بالواجبات الفردية التى خاطب بها المشرع الاسلامى كل مكلف وحتم عليه القيام بها، أو كانت متعلقة مع نفسه، أو مع الغير. ففى كل هذه الأحوال يكون المسلم مسئولاً أمام الله عز وجل فى الآخرة إلى جانب أنه مسئول فى الدنيا أمام ضميره من ناحية، وأما المجتمع الاسلامى من ناحية أخرى[١].

وفى حديثنا عن المسئولية نسوق أراء مفكرى الاسلام حول هذا المبدأ الذى يعد من المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الدولة الاسلامية.

(١) ابن أبى الربيع:

رأى ابن أبى الربيع أن الأركان الرئيسية التى تقوم عليها الدولة أو المملكة هى أربعة أركان رتبها كالتالى:

الملك ، الرعية، العدل، التدبير.

١ - الملك:

رأى ابن أبى الربيع، فى حديثه عن مسئولية الملك تجاه رعيته أن يلتزم بالآتى:

(١) فؤاد النادى، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى (القاهرة : دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٠) ص ٣١٣.

١- أن يجتهد فى استمالة قلوبهم، وجعل طاعتهم رغبة لا رهبة.

٢- أن يبتديء بالنفقة عليهم، ثم يطمحهم فى الرفعة لديه وقرب المنزلة.

٣- ينبغي أن لايغفل عن البحث عنهم بلطيف الأخبار حتى يقف على أسرارهم.

٤- أن يجعل محبتهم له إعتقاداً دينياً لاطمعاً فى أعراض الدنيا.

٥- ينبغي أن يعرف أكثر أخلاق رعيته ليؤهل كلا لما يصلح له من الولايات.

٦- يجب أن يعرف أخبار مجاوريه من الرجال وأن يشحن ثغوره بالرجال .

٧- يجب أن يتعهد جنده بالجوائز، ولايحوجهم إلى الشكوى.

٨- ينبغى أن يستمع إلى قول القائل والمقول فيه ثم يعاقب الباغى.

٩- ينبغى أن يخلع على من أدخل عليه سروراً لينتشر الذكر الجميل.

١٠- يجب أن يتفقد عمارات بلده وأسعار أهله وأحوال أقواتهم.

١١- يجب أن لايخلى الرعية من وعد ووعيد، وإنجاز ورخاء وخوف.

١٢- يجب أن يكون أثر الأشياء عنده بسط الخير للناس وأن يعمهم بفضله.

١٣- ينبغى أن لايجمع بين المحسن والمسيء بمنزلة واحدة.

١٤- يجب أن يحسم أسباب التنازع، ولايسهل التحرز، حتى تثبت الكلمة.

١٥- أن تعم سياسته سائر أهل مملكته[1].

٢- الرعية:

اذا كانت النقاط السابقة تتعلق بمسئولية الحاكم أمام رعيته، فإن ابن أبى الربيع يحدد مسئوليات الرعية فى النقاط التالية:

---

(١) ابن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، (القاهرة: ١٢٨٦ هـ) ص : ١٠٦ : وكذلك محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠) ص : ٢٢٢.

١- أن لايشرعوا فى شيء من تعنت السلطان وتتبع أسراره.

٢- أن لايتركوا النصيحة فى الله تعالى، خاصة إذا أراد الإقدام على أمير غير جميل.

٣- أن يجتهدوا فى تحسين العدل عنده وتزيينه، وتقبيح الجور وتهجينه.

وهذا الأمر لايجب إلا على خواص الناس وعلمائهم، أما غير هؤلاء فليس لهم ذلك.

٤- اذا عرض بهم مكروه من بعض خواص الملك فلايتعرضوا له دون التألم لسلطانهم.

٥- إذا إتفق له سرور أو فرح أظهروا الاستبشار بقدر ما فى طوقهم.

٦- اذا عرضت بلية أو حزن فليشاركوه فى حزنه ويساعدوه على ماهو فيه.

٧- أن يجيبوه إذا دعا فى ليل أو نهار ولايخالفوا له أمراً، وليعتقدوا ذلك ديناً[١].

٣- العدل:

يرى ابن أبى الربيع أنه على ثلاثة أقسام:

١- مايقوم به العباد من حق الله تعالى: مثل الفرائض ومايتعلق بها، والقرابين والضحايا، وعمارة المساجد، والقيام بالنوافل، وإستعمال ما أمر الله ورسوله به.

٢- مايقومون به من حق بعضهم على بعض: مثل، اقراض بعضهم بعضاً، وتأدية الأمانات، ورد الودائع، والشهادة بالحق، وفعل الخير.

٣- مايقومون به من حقوق أسلافهم ، مثل: تكفين موتاهم، وعمارة مقابرهم، وقضاء ديونهم، وتربية أيتامهم، والصدقة عنهم.

(١) ابن أبى الربيع، سلوك المالك ونقلاً عن على عبد المعطى وجلال شرف، الفكر السياسى فى الاسلام، المرجع السابق، ص :٢٢٨.

ومن صفات الانسان العادل - حاكماً كان أم محكوماً - مايلى:

١- أن يجتمع فيه الوفاء والأمانة.

٢- أن يكون رحيما بريئاً من الدنس.

٣- أن يكون حفوظاً لمواعيده منجزاً لها.

٤- أن يكون صدوقاً فى كل ماينبغى.

٥- أن لايخالف السنن الموضوعة له.

٦- أن يضع كل شيء فى موضعه وأن يقيمه على حقه.

٤- التدبير:

لقد اهتم ابن أبى الربيع بالتدبير إهتماماً بالغاً بإعتباره رباطاً وواسطة قوية بين الحاكم والمحكوم، أو بين الملك والرعية.

والملك لايمكن أن يقوم بتدبير شئون مملكته بمفرده، ولهذا فإنه محتاج دائماً إلى من يعاونه فى تدبير هذه الشئون، فإذا لم يكونوا صالحين فسدت الدولة، وساء تدبيرها.

ومن ثم فإننا نجد ابن أبى الربيع يحذر الملك من ستة أشياء، ويدعوه إلى ضرورة تجنبها حتى يصلح حكمه وتدبيره، وهذه الأمور الستة التى يجب على الحاكم أو الملك تجنبها:

١- من إستوزر غير كاف - خاطر بملكه.

٢- من إستشار غير أمين، أعان على هلكه.

٣- من أسر إلى غير ثقة، ضيع سره.

٤- من إستعان بغير مستقل أفسد أمره.

٥- من ضيع عاملاً دل على ضعف عقله.

٦- من أصطنع جاهلا أعرب عن فرط جهله.

والملك لايمكن أن يستغنى عن الأعوان والأتباع فى تدبير شئون نفسه وشئون حكمه وشئون رعيته فهو محتاج إلى:

وزير عالم، وكاتب عارف، وحاجب عاقل، وقاض ورع، وحاكم عادل، وعامل جاد، ومال متوفر، ورب شرطة، وجند أقوياء، وحكيم مجرب، وجليس صالح، وصاحب الطعام والشراب(١).

(٢) ابن حزم:

يقول ابن حزم - بعد أن ذكر الشروط التى يجب أن تتوافر فى الامام - أنه يجب أن يكون هذا الامام عالماً بما يخصه من أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام، مؤدياً للفرائض كلها لايخل بشيء منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً وجهراً، مستتراً بالصغائر ان كانت منه فهذه أربع صفات يكره أن يلى الإمامة من لم ينتظمها، فإن ولى فولايته صحيحة، وطاعته فيما أطاع الله فيه واجبة، ومنعه مما لم يطع الله فيه واجب.

وأخيراً، ينتهى ابن حزم بقوله: والغاية المأمولة فى الإمام، أن يكون رفيقاً بالناس فى غير ضعف، شديداً فى إنكار المنكر فى غير عنف ولاتجاوز للواجب، متيقظا غير غافل، شجاع النفس، غير مانع للمال فى حقه ولامبذر له فى غير حقه، عادلاً لأن الله تعالى يقول: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ فمن قام بالقسط (أى العدل) فقد أدى ما أمر الله به.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٠،١- راجع فى ذلك: محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام، (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص :٥٠.

ويجمع هذا كله أن يكون الإمام قائماً بأحكام القرآن وسنن الرسول ﷺ فهذا يجمع كل فضيلة.

(٣) الباقلاني:

يرى الباقلاني أن الامام يجب أن يكون عالماً، لأنه هو الذى يولى القضاة والحكام، وينظر فى أحكامهم، ويوجب نقض أحكامهم، ولن يتمكن من ذلك إلا إذا كان مثلهم فى العلم أو فوقهم.

كذلك يرى أن على الحاكم أن يكون صارماً، ساكن الجأش، قوى النفس والقلب بحيث لاتروعه إقامة الحدود، ولايهوله ضرب الرقاب، لأنه ان لم يكن كذلك قصر فيما هو واجب عليه من إقامة الحد وإستخراج الحق، وأضر فشله فى هذا الأمر بما نصب له.

ويقول أنه يجب على الامام أن يكون عالماً بأمور الحرب، وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك من أمور، لأنه إن لم يكن عالما بذلك؛ لحق الخلل وتعدى الضرر إلى الأمة، وطمع فى المسلمين عدوهم، وأدى ذلك إلى إبطال ما أقيم لأجله[١].

ويرى الباقلانى أن الامام ينصب لإقامة الأحكام والحدود، وهو فى جميع مايتولاه وكيل للأمة ونائب عنها، وهى من ورائه فى تسديده وتقويمه وتذكيره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به، متى إقترف مايوجب خلعه.

فهذا أبو بكر يقول: «أطيعونى ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت الله، فلا طاعة لى عليكم» وهذا عمر يقول: «رحم الله إمرءا أهدى الينا عيوبنا».

---

(١) محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص ٦١.

(٤) الماوردى:

يتحدث الماوردى عن مسئولية الخليفة تجاه الأمة، فيتمشى مع ما أقره الاسلام من التحدث عن الواجبات أكثر من التحدث عن الحقوق، ذلك أنه يقر أن القيام بالواجبات هى السبيل الوحيد لنيل الحقوق. ففى القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾.

ويحدد الماوردى مسئوليات الخليفة فى عشرة أشياء تمثل حقوقاً للأمة عليه تتمثل فيما يلى(١):

١- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه، أوضح له الحجة وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل(*).

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلايتعدى ظالم ولايضعف مظلوم.

---

(١) الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢، (القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبى، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦) ص: ٦.

(*) يعلق السيد محمد رشيد رضا فى كتابه (الخلافة) ص: ٢٩. على هذا الواجب بقوله: (أقول): عبارته فى الواجب الأول فى منتهى التحقيق، وهو المحافظة على ما أجمع عليه السلف الصالح من الدين وإطلاق الحرية للأمة فيما سواه من المسائل الإجتهادية، باستشارة العلماء من هل الحل والعقد، ولاسيما إذا لم يكن هو من أهل الاجتهاد فى الشرع، ولقد كان أئمة الدين يطيعون الخلفاء فيما يخالف إجتهادهم من أمور الحكمة إذا لم يخالف النص القطعى من الكتاب والسنة، ولكنهم لايطيعوهم فى القول بخلق القرآن لأنه من أمور العقائد التى خالفوا فيها السلف».

- صلاح الدين بسيونى رسلان، الفكر السياسى عند الماوردى (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ١٩٣.

٣- حماية البيضة والدفاع عن الحريم، ليتصرف الناس فى المعايش وينتشروا فى الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال(*).

٤- إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف وإستهلاك.

٥- تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة حتى لايظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد.

٦- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل فى الذمة، ليقام بحق الله تعالى فى اظهاره على الدين كله.

٧- حماية الفيء والصدقات(**) على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، من غير خوف ولا عسف.

٨- تقدير العطايا ومايستحق فى بيت المال من غير إسراف ولاتقتير، ودفعة فى وقت لاتقديم فيه ولاتأخير.

٩- استكفاء الأمناء وتقديم النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

١٠- مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولايعول على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح.

وقد قال الله تعالى: ﴿ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض، فاحكم بين الناس بالحق، ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾. فلم يقتصر الله سبحانه وتعالى على التفويض دون المباشرة، ولا عذره فى إتباع الهوى حتى وصفه بالضلال.

(*) المراد هنا أن يحمى حوزة الأمة، وهو مايسمونه اليوم بالأمن العام.

(**) الفيء : الغنائم، وما يؤخذ من الكفار إنتقاماً منهم.
الصدقات : مايؤخذ من المسلمين تطهيراً لهم.

تتلخص مسئوليات الحاكم عند الماوردى إذن فى تنفيذ الأحكام، وإقامة العدل، وحماية الأموال، وإقامة الحدود، وتحصين البلاد والدفاع عنها ضد الأعداء، وجباية الأموال المستحقة على القادرين، وتوزيع الصدقات على المحتاجين، وحسن الاختيار لمعاونيه ومباشرته للأمور بنفسه، وتصفحه لأحوال عمال الدولة والرعية.

تلك هى مسئوليات الامام كما بينها الماوردى، وان كانت هذه المسئوليات قد يدخل بعضها فى البعض الآخر - كما يرى الدكتور يوسف موسى - إلا أنها جميعا ترجع إلى أمرين: إقامة الدين وبيانه وأخذ الناس بالنزول على أحكامه وتعاليمه. وادارة شئون الدولة بمهارة وبراعة. وفى ذلك خير للأمة جميعا أفراداً وجماعات فى داخل البلاد وخارجها.

أما عن مسئولية المحكومين: فيرى الماوردى أن الامامة إذا انعقدت لرجل رضية المسلمون لأنفسهم ودينهم ودنياهم، وقام بما عليه من واجبات هى حقوق عليه لله وللأمة، وجب له من الحقوق ما يمكنه من القيام بالمهمة العظمى التى إختارته الأمة لها.

وهذه الحقوق هى: طاعته بالمعروف، ونصرته فيما يراه ويأمر به، وتعيين راتب له يكفى للمعيشة هو وأهله معيشة كريمة فى غير تقتير أو إسراف، وهذه الحقوق يفرضها العقل ويؤيدها الشرع وبها جاء القرآن والسنة والآثار الصحيحة(١).

يقول الماوردى مانصه: «إذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة، مالم يتغير حاله..» (٢).

---

(١) محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الاسلام، مرجع سابق، ص ١٤٢.
(٢) الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤.

وهذه العبارة هامة جداً لأن الماوردى إستهلها بلفظ «إذا» وهى أداة شرط، بمعنى أن الطاعة والنصرة لاتجب على الرعية للحاكم، إلا إذا نهض الإمام بالمسئوليات المفروضة عليه، فإذا أهمل وقصر فلاطاعة ولانصرة.

وهذه الصياغة فى حد ذاتها توضح أن الماوردى إعتبر العلاقة بين الحاكم ورعاياه عقداً متبادلاً، وأن سلطة الحاكم ليست مطلقة أبدية، وإنما يراعى فى الحاكم شروط معينة ويشترط فيه النهوض بالتزامات محددة، فإذا أخل بشرط منصبه أو أهمل فى آداء واجباته جاز للرعية خلعه، وذلك لأن الماوردى إشترط على الرعية طاعة الحاكم ونصرته «مالم يتغير حاله».

ولكن إذا فُرض أن الإمام «تغير حاله»، هنا يمكن القول أنه لاسمع ولاطاعة، وذلك لأن واجب المسلم فى طاعة الحكومة الممثلة فى شخص الحاكم ليس واجباً مطلقاً لاتحده حدود[1].

وقد عدد الماوردى الحالات التى قد تخرج الإمام عن الإمامة، فقال:

«والذى يتغير به حاله فيخرج به عن الامامة شيئان: أحدهما الجرح فى عدالته، والثانى نقص فى بدنه».

والحالة الأولى تتمثل فى الفسق، وهو إما أن يكون بسبب إتباع الشهوة، أى إرتكاب المحظورات أو الشبهة وإذا كان هناك جدل حول ما إذا كانت الشبهة تخرج الامام عن الإمامة، إلا أنه لايوجد إختلاف حول أن إتباع الشهوة يمنع إنعقاد الإمامة وإستمرارها – وبالتالى فإنها تخرج من إتبعها من الإمامة – كما يتطلب عقداً جديداً إذا عاد للعدالة.

أما الحالة الثانية وهى المتعلقة بالنقص فى البدن، فيوضحها فى ثلاثة أمور: فقد يرجع أولاً إلى نقص الحواس، ويتمثل فى زوال العقل وذهاب البصر، أما

(١) صلاح بسيونى رسلان، الفكر السياسى عند الماوردى (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٢٠٢.

الصمم والخرس وان كانا يمنعان عقد الإمامة، إلا أنه مختلف على استمرارها ان أحسن الكتابة، ولكن عدم الشم وفقد المذاق لايمنعان من عقد الإمامة واستمرارها حيث يتعلقان بالملذات الشخصية.

كما قد يرجع النقض فى بدنه إلى نقص الأعضاء، ويذكر خاصة ذهاب اليدين أو الرجلين الأمر الذى يمنع عقد الإمامة واستمرارها حيث يؤثر على العمل والتصرف.

وأخيراً فهناك نقص التصرف سواءً بالحجر أو القهر الأمر الذى يفقد الإمام حرية الارادة والتصرف وبالتالى فهى تمنع عقد الإمامة واستمرارها[1].

وخلاصة الأمر فإن الماوردى قد أكد على أهمية قيام الإمام بواجباته وضمان إستمراره فى ذلك لصالح الأمة. فالإمامة تنتج عن تعاقد بين الأمة والإمام، على أساس من شروط تتوافر فيه لصالح الأمة، فإذا حدث مايخل بهذه الشروط إخلالاً يصادر مصالح الأمة فإن العقد يعتبر منفسخاً، وذلك لصالح الأمة صاحبة السيادة النهائية.

(٥) الطوسى:

يرى نظام الملك الطوسى أن مسئولية الأمير تتحدد فى:

١- توفير الأمن والسلام فى الأراضى التى يحكمها.

٢- أن يقيم صرح العدل.

٣- أن يقيم الشريعة، وأن يحكم بين الناس وفقاً للقرآن والسنة.

٤- أن يعمل على نشر الرخاء فى البلاد، وذلك بحفر القنوات وإعداد الصهاريج لرى الأرض وزراعتها، وعمل القناطر، وجمع الناس فى القرى، وبناء الحصون

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٢٣١.

والمدن الجديدة، وإنشاء المبانى الضخمة والقصور العظيمة، وتمهيد الطرق وعمل المحطات للقوافل.

٥- أن يشرف بنفسه على كل كبيرة وصغيرة في دولته.

٦- ألا يوكل الأعمال الهامة إلى غيره.

٧- ألا يهمل فى تصريف أموره أو أمور دولته(١).

وقد ذهب نظام الملك الطوسى إلى ضرورة إبتعاد الحاكم أو الأمير عن تعيين أى شخص فى مركز كبير من مراكز الدولة إلا إذا كان هذا الشخص لايهدف إلى تحقيق مآرب شخصية ومنافع مادية تعود عليه من جراء توليته لهذا المنصب.

كما طالب بضرورة أن يقوم الأمير بجمع المعلومات والتحرى عن الشخصيات المقترحة لتولى هذه المناصب، وأن يحاط بصفة خاصة بمدى كفاءة تلك الشخصيات ومدى أمانتها.

ويرى الطوسى أيضا أن الأمير يجب أن يبتعد إبتعاداً كاملاً عن تنصيب أقربائه فى المراكز المختلفة. والحق أن نظام الملك قد أعطى أهمية خاصة كبرى لإنتقاء رجال الدولة من العناصر الممتازة ذات الكفاءة والأمانة العالية، وهو يحذرنا قائلاً أن رجال الدولة إذا لم يكونوا أمناء ومخلصين فى آداء واجباتهم فإن الدولة ذاتها سوف تقاد إلى الانهيار والفساد حتى ولو كان أميرها أميناً ومخلصاً.

ويحذر نظام الملك الطوسى الأمير من أن يخلط بين صداقاته الخاصة والأعمال العامة، كما يحذره من أن يفرض على رجال الدولة أن يصبحوا ندماء له، أو أن يتخذ من بين الموظفين أو أصحاب المناصب أصدقاء له لأن ذلك يضر بمصلحة الحكم(٢).

---

(١) نظام الملك الطوسى، سياسة نامة، الفصل الأول، نقلا عن ، جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام، مرجع سابق، ص : ٢٤٩.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

وعلى الأمير ألا يستبد بالرأى وحده بل عليه أن ينتشير باستمرار، وأن يستمع إلى نصح المجربين الأتقياء، وأن يتذكر دائماً أن الرسول الكريم ﷺ نفسه كان يستشير عقلاء وكبار وعلماء قومه رغم أنه كان يوحى اليه، بل إن القرآن نفسه أمرنا بأن نأخذ بنظام الشورى.·

ويشترط الطوسى عند إختيار رجال الدولة أن تتوفر فيهم الصفات التالية:

١- أن يكونوا من بين الأطهار ذوى الأصول العريقة.

٢- أن يكونوا من بين من حسن إعتقادهم وصفت عقيدتهم.

٣- أن يتصفوا بالأمانة الكاملة.

٤- أن يشهد لهم بالكفاءة فيما هم مقدمون عليه من أعمال.

٥- أن يكونوا أصحاء بدناً وعقلاً.

٦- ألا ينتسبوا إلى أحد المذاهب المرذولة وخاصة من فرق الشيعة (الباطنية) المختلفة من قرامطة وحشاشين.

ويؤكد نظام الملك أنه لايجوز لأى رجل من رجال الدولة أن يجمع بين وظيفتين، ويرى أنه لايجب، أن يعهد بوظيفتين إلى شخص واحد. ومعنى هذا أن نظام الملك يريد أن يضع الرجل المناسب فى وظيفة واحدة مناسبة، وهو مبدأ إدارى هام يؤدى إلى استقامة الحكم وتأكيد سلامته وسلامة نظامه.

ولنظام الملك آراء أخرى منها تحذيره للأمير من تدخل النساء فى شئون الحكم، فعلى الأمير ألايطلب نصائح نسائه وألا يستمع اليهن، فنصائحهن لابد وأن تكون فاسدة موحى بها من أشخاص سيىء النية، ومن ثم تكون نصائحهن سبباً فى الخلاف فى الدولة[1].

(١) المرجع السابق، الفصل الثالث والأربعين.

(٦) الغزالي.

يؤكد الغزالي أن طبيعة السلطة تنطلق من المسئولية التي تتمثل في رعاية الشعب، وخدمته بتأمين كل العمل على توفير الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة[1].

ويقدم الغزالي للحاكم عشرة أسس يستند إليها في حكمه تحدد العلاقة بينه وبين الرعية، وقد فسر هذه الأصول في شكل نصائح للحاكم، وهذه النصائح تتمثل فيما يلي[2]:

١- أن يعرف الحاكم قدر الولاية ويعلم خطرها، ذلك لأن الولاية نعمة من نعم الله عز وجل، فمن قام بحقها نال مالا نهاية له من السعادة المطلقة، ومن قصر في حقها نال الشقاء الذي مابعده شقاء، لذلك يقول رسول الله ﷺ تأكيدا لهذا المعنى: «عدل السلطان يوماً واحداً، أحب إلى الله من عبادة سبعين سنة» وقوله أيضاً: «أحب الناس إلى الله تعالى وأقربهم إليه السلطان العادل، وأبغضهم إليه وأبعدهم منه السلطان الجائر».

ونظراً لأن خطر الولاية عظيم فإن الحالكم لايسلم الابمقاربة علماء الدين منه ليعلموه طرق العدل ويبعدوه عن الوقوع في الظلم.

٢- أن يقرب منه العلماء، ويحرص على الاستماع لنصائحهم ويعمل بها، وأن يحذر علماء السوء الذين يحرصون على الدنيا طمعاً في المكاسب والأهداف الشخصية فالعالم الحقيقي الورع هو الذي لايطمع فيما عند السلطان من مال بل ينصفه في الوعظ والمقال.

(١) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبي، ١٩٦٦) ص : ١١٤.

(٢) أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (القاهرة: مكتبة الجندي، ب - ت) ص : ١٦ - ٣٧.

٣- أن لايكتفى برفع يده عن الظلم، بل عليه أن يهذب عماله ونوابه، فلايرضى لهم بظلم الرعية، فهو مسئول عن ظلمهم بنفس القدر الذى هو مسئول به عن ظلمه.

ومن ثم فيجب على الحاكم مراقبة عماله، حيث لايكفى ألا يظلم الحاكم، بل عليه أن يتأكد من أن عماله كذلك يعد لون.

٤- على الحاكم أن لايتصف بالتكبر والغضب، لأن التكبر يجلب عليه السخط الذى يدعو إلى الانتقام. أما الغضب فهو عدو العقل وآفته. وإذا كان الغضب هو الغالب، فينبغى على السلطان أن يميل فى الأمور إلى جانب العفو، وأن يتعود الكرم والتجاوز، فإذا صار ذلك عادة له أصبح شبيها بالأنبياء والأولياء.

٥- على الحاكم أن ينظر إلى رعيته على أنه واحد منهم يشعر بمشاعرهم، ويحس بآلامهم، ويفرح لفرحهم. فكل ما لايرضاه لنفسه لايرضى به لأحد من المسلمين. وإن رضى لهم بما لايرضاه لنفسه، فقد خان رعيته وغش أهل ولايته، وذلك تأكيداً لقوله ﷺ «من لم يشفق على المسلمين فليس منهم».

٦- أن يعلم الحاكم أن قضاء حوائج المسلمين أفضل من نوافل العبادات، فعليه اذن أن لايحقر إنتظار أصحاب الحاجات ووقوفهم ببابه، بل عليه أن يحذر من هذا الخطر أن يقع فيه، فمتى كان لأحد المسلمين إليه حاجة، فلايشتغل عن قضائها بنوافل العبادات.

٧- أن يبتعد عن الشهوات من طعام وشراب، وأن يزهد فى الملابس الفاخرة والأطعمة الطيبة، وعليه بإستعمال القناعة فى جميع الأشياء، فلا عدل بلا قناعة.

٨- أن يقوم الحاكم بأداء الأمور بالرفق واللطف والحكمة، وأن يبتعد عن الشدة والعنف متى أمكنه ذلك تأسياً بقول المصطفى ﷺ : «كل وال لايرفق برعيته،

لايرفق الله به يوم القيامة». وفوزاً بدعوته ﷺ حينما قال: «اللهم الطف بكل وال يلطف برعيته، وأعنف على كل وال يعنف على رعيته».

٩- أن يجتهد الحاكم حتى ترضى عنه الرعية، أى الإجتهاد فى جلب رضاء الرعية ولكن فى ضوء الشرع، أى فى الالتزام بتطبيق الشريعة الاسلامية.

وعلى الحاكم ألا يغتر بمن يحاول التقرب اليه بالثناء والتملق، وأن لايعتقد أن كل الرعية مثل، هذا المتملق راضون عنه، بل عليه أن يعرف أن الذى يثنى عليه، إنما يفعل ذلك من خوفه منه، كما ينبغى على الحاكم أن يعين من يعتمد عليه فى السؤال عن حاله من الرعيه، ليعلم عيبه من السنة الناس.

١٠- ألا يطلب الحاكم رضاء أحد من الناس عن طريق مخالفة الشرع، فإن من سخط بخلاف الشرع لايضر سخطه. فقد حكى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، أنه قال: «إنى لأصبح ونصف الخلق على ساخط، ولابد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط، ولايمكن أن يرضى الخصمين، وأكثر الناس جهلاً من ترك رضا الحق لأجل رضا الخلق».

ولايقتصر الغزالى على هذه النصائح العشرة بل يؤكد مرة أخرى على أن يكون الحاكم متديناً، وعليه أن يتجنب الهوى والمنكر والشبهة والبدعة وإتباع الشهوات، ويهتم بدينه ويدافع عنه من الحاقدين الذين يريدون به سوءاً وعليه أن يرسل جنوده إلى ثغور الدولة البعيدة للدفاع عنها ضد أى هجوم أو عدوان، وأن يجتهد فى إعزاز الحق.

كما يجب على الحاكم أن يكون على علم دائم بسيرة من سبقه من الملوك العادلين حتى يقتدى بهم. فضلاً عن هذا فإنه يجب على الحاكم أن يكون قدوة لرعيته حيث يقال أن الناس على دين ملوكهم. فطباع الرعية نتاج طباع ملوكهم، وصلاح الناس فى حسن سيرة الملك(١)

(١) المرجع السابق، ص : ٦٤.

وفى نصائحه للأمير يقدم الغزالى خطة عمل يتحقق من خلالها الإعتدال، وذلك فى رأيه بتقسيم النهار إلى أربعة أقسام تخصص لطاعة الله وعبادته، والنظر فى أمر الرعية وتدبير أمر الدولة، والراحة والأكل والشرب، وممارسة رياضة صحية مفيدة. ولكنه فى نفس الوقت ينصح الملوك بعدم الإنشغال الدائم باللهو والرياضة حيث فى هذا ضياع للوقت على حساب جمهور الرعية.

ويؤكد الغزالى على قول الرسول ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته» وبالتالى يجب أن يقوم الحاكم بالحكم على قدم المساواة، فالعدل يقتضى عدم التفرقة حسب الرتب والمناصب ويقتضى إنصاف المظلوم وعدم الاستحياء من الحق والإستماتة فى تحقيقه».

كما يؤكد الغزالى على ضرورة القوة والشدة فى نشر الأمن والإستقرار فى الدولة، ويؤكد كذلك على الأخذ بالشورى والبعد عن الغرور، وعلى ضرورة تقديم العون للمحتاجين من رعيته فى وقت الأزمات وذلك من خزائن الدولة وينبغى عليه أن لايمكن أحداً من خدمه وحشمه وأتباعه أن يجور على رعيته لئلا يضعف الناس وينتقلوا إلى غير ولايته.

وفى تحديده لمسئوليات الدولة يشير الغزالى إلى أن من أهم مسئوليات الدولة:

أولاً: تحقيق الأمن والطمأنينة على أساس أنه أهم أسباب الاستقرار فى الدولة.

ثانياً: تحقيق العدل ورفع الظلم عن الأفراد.

ثالثاً: تحقيق حياة فاضلة للأفراد، والحياة الفاضلة يعنى بها الحياة الفاضلة بشقيها فى الدنيا والآخرة.

وفى حديثه عن أسباب إنهيار الدولة يوضحها الغزالى لكى يحذر الحاكم منها ليتفاداها ليحافظ على مملكته وعرشه فيقول أن هذه الأسباب تتلخص فيمايلى:

أولاً: الإستبداد بالرأى وإهمال المشورة وسوء التدبير.

ثانياً: إنتشار الجهل فى الطبقة الحاكمة، وإنتشار الغرور فيهم مما يجعلنهم لايشعرون بمواطن الضعف والخلل فى الدولة، وبالتالى لايسارعون بالإصلاح مايؤدى إلى تدهور الأوضاع وينتهى الأمر بزوال الدولة.

ثالثاً: تسليم الأمر لغير أهله، وإنتشار الظلم والفساد مما يؤدى إلى تذمر الأفراد وبالتالى إلى خروجهم على السلطان وهجرتهم للدولة.

ولاينسى الغزالى وهو يعدد وظائف الحاكم ومسئولياته فى مراقبة أحكام دولته وتسيير نظام الحكم على أساس من العدل أن يُحّمل الحاكم المسئولية فى حسن إختيار وزرائه، بأن تكون له سياسة واضحة حتى لايكون هذا سبباً فى فقد وهلاك دولته.

كما يؤكد أن على الوزير أن يساند الحاكم بالمشورة ويكون طائعا له طالما كان عادلاً وصالحاً. كما أن عليه أن يرشده بالرفق إذا حاد عن العدل وأن يحفظ سر الحاكم ويدبر أحوال المملكة ويعمرها وينظم أمورها المالية، وأن يسوس معه الحكم ويحقق معه إقامة العدل بين الرعية.

من هنا يمكن القول أن الغزالى قد أكد على المسئولية الحقيقة الأصلية للحاكم، على أساس أنه لايأخذ نفسه بالعدل فحسب، بل إنه يعتبر أن أى ظلم يقع من مساعديه على الرعية هو ظلم منه شخصياً، ومن ثم فقد كانت ضرورة حسن إختيار الحاكم لمساعديه تأكيداً منه لمفهوم الأخذ بمبدأ المسئولية القائمة على العدل.

ان أبعاد المسئولية تتحدد – عند الغزالى – بحدود العدل والإنصاف فى معاملة الرعية، ومن هنا تصبح مهمة السلطان الأولى المراقبة والمشاورة فى تحقيق كل مايعمل على تحقيق العدل، وفى إبعاد كل مايعمل على تحقيق الظلم(١).

(١) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، مرجع سابق، ص : ١١٤.

(٧) البغدادى:

لقد صور البغدادى مبدأ المسئولية تصويراً دقيقاً حيث يقول: ومتى زاغ عن ذلك - أى خرج بالسلطة عن مقتضيات القانون - كانت الأمة عياراً عليه فى العدول، من خطئه إلى صواب، أو فى العدول عنه إلى غيره، وسبيلها معه فيها - فى تقرير المسئولية - كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم[١].

فسلطة الخليفة وغيره من الحكام محددة تحديداً دقيقاً فى الفقه الاسلامى، وإذا ما أقدم أى شخص ممن يقبضون على زمام السلطة العامة على مخالفة القانون الاسلامى، فإنه يكون مسئولاً عما أقدم عليه أمام الله من ناحية، وأمام القانون والرأى العام الاسلامى من ناحية أخرى[٢].

(٨) ابن تيمية:

فى كتابه «السياسة الشرعية» يبين ابن تيمية أن الناس لابد لهم من آمر وناه ليأمرهم بما يحقق المصلحة والأهداف وينهاهم عن المفاسد. هذا الآمر الناهى هو من يكون رئيساً فعلياً يتولى حكم الناس وأمرهم.

ومن ثم فإن إقامة الحاكم الأعلى يعد أمراً ضرورياً لخير الناس فى الدنيا والآخرة. وعليه فيجب طاعته والنصح إذا لزم الأمر، والدين النصيحة، وهو يؤكد على هذا او يسترشد بقول الرسول ﷺ: «الدين والنصيحة». وبالتالى فوجود آمر وناه - أى وجود حاكم - أمر حتمى يتطلبه إجتماع الأفراد وتحقيق مصالحهم، ومن ثم فقد أمر الله الأفراد بطاعة أولى الأمر، كما أمر أولى الأمر بأن يردوا الأمانات إلى أهلها، وأن يحكموا بين الناس بالعدل[٣].

---

(١) البغدادى، أصول الدين، ص ٢٧٨. ونقلا عن فؤاد النادى، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى (القاهرة: دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٠) ص: ٣٢٤.

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) تقى الدين أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية (القاهرة، دار الهلال، ١٩٨١) ص: ١٥٣.

ولقد بدأ ابن تميمة كتابه «السياسة الشرعية بآيتين من سورة النساء هما قوله تعالى: ﴿ ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل * ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيراً * يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول * ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر * ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[1].

وهو يرى أن الآية الأولى نزلت فى ولاة الأمور، وأن على هؤلاء أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل.

أما الآية الثانية فنزلت فى الرعية، وهؤلاء عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك، فى حكمهم وفى كل أمر إلا أن يأمروا بمعصية الله، فإذا أمروا بمعصية الله فلاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق. فاذا تنازعوا فى شىء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

وحتى تتحدد مسئوليات كلاً من ولاة الأمور والرعية فى العملية السياسية نحاول أن نلقى الضوء على فكر ابن تيمية على نفس النحو الذى قرره هو:

أولاً: أداء الأمانات:

يرى ابن تيمية أن أداء الأمانات ينقسم إلى قسمين أحدهما: الولايات والثانى الأموال ويخصص لكل قسم من هذين القسمين جزءً خاصاً به وذلك على النحو التالى:

١ – الولايات:

يرى ابن تيمية أن الولاية هى الكلمة العامة التى أطلقها المسلمون على سلطة

(١) سورة النساء، آيات ٥٨، ٥٩.

الحكم، وتشمل جميع مراتب الحكم من الأمانة العامة العظمى وحتى أصغر الوظائف.

ويوضح ابن تيمية أن رئيس الدولة لايستطيع أن يباشر كل الأمور بنفسه، بل لابد أن يختار من يعاونونه في ادارة شئون الأمة، وهؤلاء يقومون بما يوكل اليهم من أعمال.

ومن هنا تأتي المسئولية التي تقع على الحاكم، لأنه ينبغي على الحاكم أن يحسن إختيار من يعاونونه، حيث أنه بمقدار حسن إختيارهم تكون الإدارة صالحة، لأنه في هذه الحالة سيضع كل أمر في يد من يحسنه.

أن ابن تيمية ينادي بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب تحقيقاً للصالح العام، وضمانا لحسن سير الأمور في الدولة. ويوضح إبن تيمية أن الولاة وكلاء عن الأمة وأجراء لها وأن الولاية لها ركنان هما: القوة والأمانة.

ومن أهم الأمانات التي يجب آداؤها إلى أهلها – في رأى ابن تيمية – تولية الأصلح، فاذا لم يوجد فعلى الحاكم أن يختار الأمثل فالأمثل في كل منصب، وأن يكون عادلاً في هذا الاختيار قدر إستطاعته. فإذا لم يلتزم الحاكم بذلك – فخرج عن قاعدة تولية الأصلح لقرابة أو صداقة أو جنس أو مذهب – يكون قد خان الله ورسوله ولم يؤد الأمانة إلى أصحابها، أى خان ما ائتمن عليه(١). ودخل فيما نهى عنه في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾(٢).

فابن تيمية يؤكد على القوة والأمانة. وكعادة ابن تيمية نراه يستشهد بالقرآن

---

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ونقلا عن حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٢٥٨.

(٢) الأنفال: آية ٢٧.

الكريم فيذكر قوله تعالى: ﴿ان خير من أستأجرت القوى الأمين﴾[1]، وقوله تعالى:﴿إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إنه لقول رسول كريم، ذى قوة عند ذى العرش مكين، مطاع ثم أمين﴾[3].

أما القوة وهى الأساس الأول فتختلف عند ابن تيمية من ولاية إلى أخرى.

فالقوة فى إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها، وإلى القدرة على أنواع القتال من رمى وطعن وضرب وركوب وكر وفر.

والقوة فى الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذى دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام.

أما الأمانة – وهى الأساس الثانى – فترجع إلى خشية الله، وألا يشترى بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، يقول عزل وجل: ﴿فلاتخشوا الناس وأخشون * ولاتشتروا بأياتى ثمنا قليلاً * ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[4].

ويرى ابن تيمية انه لما كان اجتماع القوة والأمانة فى الناس قليل لذا فانه يقرر مبدأ آخر يرتكز على اختيار «الأصلح فى كل ولاية بحسبها»، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قدم أفضلهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً منها: فيقدم فى إمارة الحروب الرجل القوى الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز، وان كان أميناً[5].

(١) القصص: أية ٢٦.
(٢) يوسف: آية ٥٤.
(٣) التكوير : الآيات من ١٩، ٢١.
(٤) المائدة: آية ٤٤.
(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٩.

واذا كانت الحاجة فى الولاية إلى الأمانة أشد، قدم الأمين، مثل حفظ الأموال ونحوها، فاما استخراجها (جبايتها) وحفظها فلابد فيه من قوة وأمانة معاً، فيولى على الأموال رجل قوى يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته، وعلى هذا النحو إذا لم تتم المصلحة برجل واحد، جمع بين عدد حتى تتحقق الكفاية(١).

كما يرى ابن تيمية أن منصب القضاء يحتاج للعلم بالأوامر الشرعية والورع والتقوى ثم إلى الكفاية للقيام بها. وقد إستخدم ابن تيمية مفهوم القاضى بصورة واسعة لتضم كل من يقضى بين إثنين سواء على المستوى العام أو على المستوى الأقل فى التسلسل.

٢- الأموال:

يرى ابن تيمية أن الأموال هى القسم الثانى من الأمانات، بقول عز وجل:﴿فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى أؤتمن أمانته، وليتق الله ربه﴾(٢).

ويقول ابن تيمية أن هذا القسم لايتناول الولاة فقط، وإنما يتناول الولاة والرعية، فعلى كل منهما أن يؤدى إلى الآخر مايجب اداؤه إليه. فعلى ذى السلطان ونوابه فى العطاء أن يؤتوا كل ذى حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان أن يؤتوا السلطان مايجب إيتاؤه إليه. وكذلك على الرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال مايستحقونه(٣).

كذلك يرى ابن تيمية أنه ليس على الرعية أن يمنعوا السلطان مايجب دفعه إليه من الحقوق، وإن كان ظالماً، كما أمر النبى ﷺ عندما ذكر له جور بعض

(١) نفس المرجع، ص : ٣١.
(٢) البقرة، آية ٢٨٣.
(٣) ابن تيمية، السياسية الشرعية، مرجع سابق، ص ٤٢.

الولاة، فقال: « أدوا إليهم الذى لهم، فان الله تعالى سائلهم عما إسترعاهم»[1].

لكن ابن تيمية يشترط هنا على الولاة شرطاً هاماً، وهو أنه ليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء وليسوا ملاكاً، يقول ﷺ: «إنى والله لا أعطى أحداً، ولا أمنع أحداً وانما أنا قاسم، أضع حيث أمرت» فإذا كان رسول الله قد أخبر أنه لايستطيع أن يمنح ويمنع بإرادته واختياره، كما يفعل المالك الذى أتيح له التصرف فى ماله، فمن باب أولى يجب أن يلتزم كل سلطان أو والى بذلك.

وتتكون الأموال السلطانية من الغنيمة والصدقات والفيء والمصروفات.

ويقرر ابن تيمية أن ولى الأمر العادل، عليه أن يرد للناس ما أخذه ولاة الأموال بغير حق، كما يقرر منع الرشوة والمحاباة فى المعاملات من أجل الهدايا.

كذلك يرى أنه لايجوز للإمام أن يعطى أحداً مالا يستحقه لهوى نفسه، لقرابة بينهما أو مودة ونحو ذلك، فضلا عن أن يعطيه لأصل منفعة محرمة منه، كعطية البغايا والمغنين والكهان والمنجمين وغيرهم.

ويختتم ابن تيمية حديثه فى هذه النقطة بقوله: ان الصالحين أرباب السياسة الكاملة، هم الذين قاموا بالواجبات وتركوا المحرمات، وهم الذى يعطون ما يصلح الدين بعطائه، ولايأخذون إلا ما أبيح لهم، ويغضبون لربهم إذا إنتهكت محارمه، ويعفون عن حظوظهم، وهذه أخلاق رسول الله ﷺ فى بذله ودفعه وهى أكمل الأمور، وكلما كان اليها أقرب كان أفضل[2].

ثانيا: الأحكام:

ويقسمها ابن تيمية إلى قسمين، يتحدث فى القسم الأول منها عن حدود

(١) جلال شرف، على عبد المعطى، الفكر السياسى فى الاسلام، مرجع سابق، ص ٤٤٥.
(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص : ٧٦.

الله، ويتحدث فى الثانى عن حقوق الناس، وسوف نتناول حدود الله أولا ثم حقوق الناس ثانياً.

١ - حدود الله:

يرى ابن تيمية أن تلك الحدود أو الحقوق الالهية، ليست لقوم معينين، بل أن منفعتها تعود على المسلمين جميعاً، ويعدد ابن تيمية بعضاً من هذه الحدود فيقول أنها مثل حد قطاع الطريق والسراق والزناة ونحوهم، ومثل الحكم فى الأموال السلطانية، والوقوف، والوصايا التى ليست لمعين.

ويجب على الولاة البحث فى حدود الله وإقامتها من غير دعوى من أحد، وكذلك تقام الشهادة من غير دعوى أيضاً، لأن حدود الله وحقوقه رسمها فى كتابه العزيز.

كذلك يجب إقامة هذا النوع من الحدود على الجميع سواء بسواء، فيقام على الشريف والوضيع، والقوى والضعيف، ولايجوز تعطيل حدود الله بواسطة شفاعة شفيع، أو هدية من الهدايا، ومن عطل حدود الله، أو عطل إحداها، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولايقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وهو ممن إشترى بآيات الله ثمناً قليلاً.

ويرى ابن تيمية أنه لايجوز أن يؤخذ من الزانى والسارق والشارب أو قاطع الطريق ونحوهم مال، تعطل به الحدود، لا لبيت المال ولا لغيره، فهذا المال المأخوذ لتعطيل الحد سحت خبيث، وإذا فعل ولى الأمر ذلك، فقد جمع فسادين عظيمين أحدهما: تعطيل الحد، والثانى أكل السحت.

ويستطرد إبن تيمية فيقول: «هكذا شرعت الحدود،وهكذا ينبغى أن تكون نية الوالى فى إقامتها، فإنه متى كان قصده صلاح الرعية، والنهى عن المنكرات بجلب المنفعة لهم، ودفع المضرة عنهم، وابتغى بذلك وجه الله تعالى وطاعة أمره ليّن الله

له القلوب، وتيسرت له أسباب الخير، وأما إذا كان غرضه - الوالى - العلو عليهم، وإقامة رياسته، ليعظموه أو ليبذلوا له مايريد من الأموال، انعكس عليه مقصوده»[١].

٢ - حقوق الناس:

يقول ابن تيمية أن أول حقوق الناس هو حقوق النفوس. ويذكر آيات الله فى سورة الأنعام القائلة: ﴿ قل: تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً* وبالوالدين إحساناً * ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون* ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده * وأوفوا الكيل والميزان بالقسط* لانكلف نفساً إلا وسعها * وإذا قلتم فأعدوا ولو كان ذا قربى، وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون * وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه* ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله * ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾[٢].

فمن حقوق الإنسان حق عدم الاعتداء عليه بالقتل أو بالقطع أو التجريح أو الاعتداء عليه بالقول السوء.

كذلك يحدثنا ابن تيمية عن حقوق الناس فى المعاملات وهى عنده واجبة وذلك مثل تسليم الثمن للبائع، وتحريم تطفيف المكيال والميزان، ووجوب الصدق والبيان، وتحريم الكذب والخيانة والغش، وتحريم أكل المال بالباطل[٣].

ثالثاً: الشورى:

يرى ابن تيمية أنه لاغنى لولى الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه

(١) نفس المرجع، ص : ١١٧.

ونقلا عن جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام مرجع سابق، ص : ٤٥٢.

(٢) الأنعام، الآيات : ١٥١ : ١٥٣.

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص : ١٧٩.

فقال: «فأعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم فى الأمر»[1].

وقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال، لم يكن أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ. وقد قيل أن الله سبحانه وتعالى قد أمر بها نبيه ليؤلف ويطيب بها قلوب أصحابه، وليقتدى به من بعده، وليستخرج منهم الرأى فيما لم ينزل فيه وحى.

واذا كان الله سبحانه وتعالى قد أمر رسوله الكريم بالمشاورة، فغيره - من الحكام - أولى بها، فإذا إستشار الرسول أو غيره من الولاة والخلفاء فعليه إتباع رأى ما يستشيره إذا كان متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله أو إجماع المسلمين. وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغى أن تستخرج من كل منهم رأيه، فأى الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به، كما قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[2].

- أولو الأمر:

وأولو الأمر عند ابن تيمية هم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل العلم والكلام وأهل اليد والقدرة، ولهذا يقول أن أولى الأمر صنفان هما: العلماء والأمراء. فإذا صلحوا صلح الناس، وإذا فسدوا فسد الناس، وعلى كل منهم أن يأمر بما أمر الله به وينهى عما نهى الله عنه.

ومما لاشك فيه أن نظام الشورى فى الإسلام هو خير دليل على أنه لاإستبداد برأى، وليس ثمة حكم فرد واحد، يفعل مايشاء، حسب مايرى ويهوى، وإنما الحكم وإن كان فرديا، فإنه لابد وأن يستنير ويخضع لآراء العلماء والفقهاء

---

(١) آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٢.

والمثقفين وذوى الخبرة فى أى مجال من المجالات، عملاً بقوله تعالى: ﴿ فأسألوا أهل الذكر إن كنت لاتعلمون﴾.

- **أهمية الولاة ومسئولياتهم:**

يرى ابن تيمية أن هذه الأهمية ترجع إلى أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لاقيام للدين الابها.

ويذكر ابن تيمية سببا آخر عن ضرورة تنصيب الولاة وهو أن الله أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، وهذا لا يتم إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد، ونصرة المظلوم، وإقامة الحدود، ولايتم ذلك كله إلا بالقوة والإمارة(١).

أما عن رأيه فى أن الامام منفذ وليس بمشرع فيوضح ان حكم الإمام وإرادته ليست مطلقة، وأن الإمام ليس مشرعاً يشرع للناس كما يشاء، بل إنه منفذ لما تضمنه الكتاب والسنة من أحكام ومبادىء. كما أن مهمة الحاكم الأساسية هى إقامة العدل وتنفيذ أحكام الشريعة فالهدف من كافة الولايات هو أن يكون الحكم كله لله وأن تكون كلمة الله هى العليا، وأن تسود العبوديه لله فى الأرض.

مما سبق يمكننا أن نقول أن ابن تيمية قد حدد مسئوليات الدولة، ورأى أن الدولة فى الإسلام تقوم بعدة وظائف يتطلبها تحقيق الصالح العام ورفع المضار لإقامة العدل فى حقوق الله وحقوق العباد، وقد أوضح هذه الوظائف فيما يلى:

١ - **الوظيفة المالية:** يرى ابن تيمية أن كلاً من الولاة والرعية عليه أن يؤدى للآخر مايجب عليه، وعلى ولى الأمر «أن يأخذ المال من حله، ويضعه فى حقه، ولايمنعه من مستحقه»، ويذكر مصارف الدولة ومنها المصالح العامة كتحصين الثغور وعمارة الطرقات والجسور وإقامة القناطر وغيرها بالإضافة إلى رواتب الموظفين.

---

(١) نفس المرجع، ص : ١٨٥.

٢- **إقامة العدل**: وهى أوسع من الوظيفة القضائية وتشملها.

٣- **الجهاد**: ويؤكد ابن تيمية على أهمية الجهاد فى الإسلام، ومقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هى العليا، فمن منع هذا قوتل بإتفاق المسلمين، ولكن ابن تيمية يؤكد على عدم قتل النساء والصبيان والشيوخ والعميان والرهبان وأصحاب العلل وغيرهم، إلا إذا كانوا هم أنفسهم مقاتلين.

٤- **إعداد المواطنين وتوزيعهم على الأعمال**: أى أن على الدولة مهمة إعداد المواطنين الصالحين لتأدية الأعمال التى هى فرض على الكافة والتى لاتتم مصلحة الناس إلا بها، ويؤكد ابن تيمية على أهمية هذه الوظيفة حيث ترتبط بها صلاحية سير الأمور فى الدولة.

٥- **الوظيفة الاقتصادية**: ويوضح ابن تيمية فى مجال تدخل الدولة فى الاقتصاد أن الحرية هى الأصل وذلك فى حدود الإطار الذى حددته الشريعة للتملك وطرق الكسب والتصرف فيه.

وقد أنطلق ابن تيمية من مبدأ الحرية إلى البحث فى تحديد الأحوال التى تقيد فيها هذه الحرية لمصلحة المجتمع عامة، فأورد بعض الحالات التى رأى فيها ضرورة التقييد للمصلحة العامة، ومن ثم يكون التسعير والإجبار على البيع أو الإجبار على العمل، وتحديد الأجر عند الضرورة[١].

٦- **الوظيفة الدينية والخلقية**: بأن تفتح الدولة المجال أمام عقيدة التوحيد المحررة للبشر من الوثنية. وهذه الوظيفة أعطاها ابن تيمية مكانة خاصة تمشياً مع ماجاءت به رسالة الإسلام بإزالة المنكرات التى تفسد الأخلاق التى حرمتها الشريعة، وتهيئة الجو الصالح لإرتقاء الناس خلقياً مع تهذيب نفوسهم،

---

(١) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع: راجع:
ابن يتيمية، الحسبة فى الاسلام (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب، بدون).

فواجب الدولة فى رأى ابن تيمية هو العمل على منع الشر والمعصية وتيسير طرق الخير والطاعة بكافة الوسائل المشروعة.

وابن تيمية يؤكد على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» الذى أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله موضحاً أن تحريم الخبائث يندرج تحت معنى النهى عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج تحت الأمر بالمعروف[1].

(٩) ابن خلدون:

لقد تناول ابن خلدون فى اطار تحليله لمعنى الخلافة أو الإمامة ثلاث صور للنظم السياسية، حيث يقسم الملك الذى إعتبره منصباً طبيعياً وضرورياً للمجتمع البشرى إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ملك طبيعى: ويعنى حسب تعبيره «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة» وأساسه التغلب والقهر. وهنا يكمن القول ان فكرة القانون لم تتجرد عن شخص الحاكم.

الثانى: ملك سياسى: وينصرف إلى «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».

وفى هذه الحالة توجد قوانين سياسية - حسب رأيه - تسلم بها الكافة ويتقاضون إلى حكمها - ويخضعون لها.

الثالث: الخلافة: وهى «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها».

وفى هذه الحالة يوجد قانون يسود على كل من الحاكم والمحكوم كما هو الحال فى الصورة الثانية، إلا أن هذا القانون تدخلت فى تحديد عناصره الإرادة

(١) ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ط٢، (القاهرة: المكتبة القيمة، ١٤٠١هـ) ص: ٢٢.

السماوية. حينئذ تصل الجماعة السياسية من حيث نظامها إلى مرحلة الكمال، وهو فى قوله هذا يتصور الجماعة الاسلامية وهى تملك سلطة زمنية تستند إلى تعاليم سماوية مطلقة، فالخلافة هى: «حمل الكافة على أحكام الشريعة»(١).

ويرى ابن خلدون أن الملك منصب طبيعى حيث أن التجمع البشرى طبيعى لأن الإنسان مدنى بطبعه، وبالتالى فمن الضرورى وجود حاكم يعتبر وازعاً يزع الأفراد بعضهم عن بعض ويمنع إعتداء بعضهم على بعض.

وقد عدد ابن خلدون السمات التى لايتم الملك إلا بها وذلك على النحو التالى(٢):

١- إستعباد الرعية: وخضوعها للملك بحيث لاتكون هناك كملة إلا كلمته، ولا أمر إلا أمره، بمعنى آخر أن تكون للملك السلطة العليا المطلقة.

٢- حماية الثغور: ويتحقق عن طريقها منع إعتداء الأفراد داخل الدولة بعضهم على بعض، وحماية الدولة نفسها من أى إعتداء خارجى عليها.

٣- جباية الأموال.

٤- إرسال البعوث والرسل.

وقدكان ابن خلدون حريصاً على ابراز أن الملك فى ظل حتمية المجتمع البشرى وفى ضوء السمات السابق ذكرها يؤدى إلى إصدار أحكام جائرة ويجعل الحاكم يسير وفق رغباته وشهواته فتصبح طاعة الأفراد له عسيرة، وبالتالى تعم الفوضى فى الدولة. بمعنى آخر إن الملك بمعنى وجود حاكم له السلطة العليا، وإن كان منصباً طبيعياً وضرورياً إلا أن هذا النوع من الحكم الطبيعى والضرورى

(١) ابن خلدون، المقدمة، وتحقيق د. على عبد الواحد وافى، ط ٣١ (القاهرة : لجنة البيان العربى، ١٩٦٦) ص : ٦٠١.

(٢) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٨٢.

قد يتطور إلى حكم استبدادى حيث يستخدم الحاكم سلطته فى اصدار الأوامر العشوائية وفى تحقيق أهدافه ورغباته. وعلى هذا فمن الضرورى وفقاً لرأى ابن خلدون الخضوع لقوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة ويلتزمون بأحكامها.

وابن خلدون يوضح فى هذا المجال أن القوانين إذا كانت مفروضة من العقلاء والبصراء والأكابر فى الدولة كانت سياسية عقلية. أما إذا كانت مفروضة من الله كانت سياسية دينية وبالتالى نافعة فى الدنيا والآخرة.

ويؤكد ابن خلدون على أن السياسة الدينية هى الأفضل لأنها تهتم ليس فقط بالأمور الدنيوية ولكن بالأخروية أيضاً.

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك إلى تحليل الخلافة فيقرنها بالإمامة الكبرى مبيناً أنها: «نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا»[1]. وأن القائم بها يسمى إماماً أو خليفة ومن الواضح أن هذه التسمية، وهى تسميته إماماً تشبيهاً بإمام الصلاة فى إتباعه والاقتداء به. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبى ﷺ فى أمته.

وقد أكد ابن خلدون على وجوب نصب الخليفة شرعاً وعقلاً، **حيث تقتضى مصلحة الأمة ذلك.** فالإمامة تستمد مشروعيتها من المصلحة، وحقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم، أما نصب الخليفة أو الإمام فيرجع إلى اختيار **أهل الحل والعقد**، وهم مسؤلون أمام الله وأمام الناس عن إختيارهم.

وقد تناول ابن خلدون فى تحليله الخطط الدينية الخلافية، التى عن طريقها يتولى الامام حفظ الدين وسياسة الدنيا فقال أنه بالنسبة لتصرف الخليفة أو الإمام فى أمور الدين فإن ذلك يتم بمقتضى التكاليف الشرعية التى أمر بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما عن تصرفه فى سياسة الدنيا فيتم بمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع ، ص: ٦٢٤.

كما أوضح أن الخطط الدينية ا لخلافية تتلخص فيمايلى[1] :

١- **إمامة الصلاة**: وأعتبرها أرفع هذه الخطط.

٢- **الفتيا**: وتتمثل فى رد الخليفة للفتيا إلى أهل العلم والتدريس ولمن هم أهل لها ومعاونتهم فى ذلك ومنع من ليس أهلاً لها.

٣- **القضاء**: يكون ذلك بالكتاب والسنة، ويتصل بوظيفة لقضاء وظيفة تنفيذية أخرى هى الشرطة، وان كانت ذات طابع تنفيذى

٤- **العدالة**: وهى وظيفة دينية تابعة للقضاء.

٥- **الحسبة**: وهى دينيـة من باب الأمـر بالمعـروف والنهى عن المتكر، ومع أنهـا مفروضة على المسلمين عامة إلا أنه يتعين بأن يقوم الحاكم بتعيين من يراه أهلاً لها.

٦- **السكّة**: وهى متعلقة بالنظر فى النقود المتعامل بها الأفراد وحفظها من الغش أو النقض.

ويرى ابن خلدون أن جـميع هذه المهـام تدخل فى نطاق الإمـامة أو الخـلافة وتتفـرع عنهـا، لأنهـا هى الأصل الجامع واختـصـاصـهـا شـامل فى الأمور الدينية والدنيوية.

(١٠) محمد عبده:

يتناول الامـام مـحـمـد عـبـده الاصـلاحـات التى رأى ضـرورة اتمامـهـا فى المؤسـسـات الحكومـيـة والأنشطة التى تقـوم بهـا، حـيـث أن تطوير هذه المؤسـسـات (شكلا وموضوعاً فى رأيه) لايقل أهمية عن الدعوة للافكار العصرية، فلايمكن تنفيذ هذه الأفكار بمؤسسات تقليدية.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٣٧.

ويتم الاصلاح فى هذا المجال بأمرين **أولهما**: تحقيق اللامركزية وإعطاء الاستقلالية لمؤسسات الحكومة الإدارية، **وثانيهما**: تغيير اللوائح والقوانين القديمة بأخرى حديثة تمكن من إنجاز الاصلاح الاجتماعى والسياسى.

ويمكن التعرف على المظاهر الفكرية بخصوص مسئولية الحكومة واصلاح مؤسساتها بالتعرض لأفكاره بإيجاز فى المجالين التربوى والادارى.

ففى المجال التربوى والثقافى: رأى أن مسئولية الحكومة تنحصر فى عملية التهذيب، وذلك من خلال مدارسها التعليمية المختلفة، وهو لم يهتم بالتعليم الدينى فقط، بل بالتعليم المدنى أيضاً، فالاصلاح **يحتاج للسلطان** حتى يمكن تحقيقه.

وفى المجال الادارى كان الامام محمد عبده يحث الحكومة على ترشيد ادارتها، وإصلاح قوانينها الإدارية بما يسهل تنفيذ السياسة العامة لها[1].

ويرى الامام أن الحاكم يطاع مادام على الحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، وإذا اعوج قوموه بالنصيحة.

فالأمة العامة - أو أهل الحل والعقد - هم الذين ينصبون الامام، ومن ثم فهى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك فى مصلحتها[2].

ويفسر الشيخ محمد عبده - على طريقة أهل الشرع من المسلمين - دور

---

(١) عبد العاطى محمد أحمد، الفكر السياسى للامام محمد عبده، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨) ص : ٢١٤.

(٢) محمد عبده، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، ١٩٥٤) ص : ٦٣.

الأمة فى مجال الحكم تفسيراً يقصر مهمة الرقابة – على الحاكم – على العلماء لا على الأمة بأجمعها، كما يبين أن أمر المناصحة والمشاورة واجب على الحاكم – ملكاً كان أم سلطاناً أم أميراً – وهو لهذا يطالب الحاكم بأن يتقبل المشورة وألا يعمل على تجنبها أو إستبعادها من جهاز الحكم[1].

ويضيف الامام أن إقامة الأمة الخاصة – أو أهل الحل والعقد – فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين.

ثم يقول – رحمه الله – وكون الأمة الخاصة منتخبة بين الأمة العامة يقتضى أن يكون للأمة العامة رقابة وسيطرة على الأمة الخاصة، تحاسبها على تفريطها ولاتعيد إنتخاب من يقصر فى عمله منها[2].

هكذا كان الشيخ محمد عبده داعياً ومدركاً لأهمية الدور الذى يقوم به المواطنون فى شئون الحكم. فسلامة الحكم واستقامته محتاجة – مهما التزم الشخص الواحد الحاكم برعاية القانون – إلى يقظة المواطنين من أبناء الأمة.

(١١) عبد الحميد باديس:

يرى عبد الحميد بن باديس أنه لاحق لأحد فى ولاية أمر من أمور الأمة الاسلامية إلا بتولية الأمة. فالأمة هى صاحبة الحق والسلطة فى الولاية والعزل، فلايتولى أحد أمرها إلا برضاها. وهذا الأصل مستمد من قول الصديق: «وليت عليكم» لأن غيرى ولانى وهو أنتم.

أما الأصل الثانى فإن «الذى يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيه، لاخيرها فى سلوكه، لذلك يقدم الأرجح فى الكفاءة لافى الخيرية».

---

(١) محمد عبد المعز نصر، فى الفكر السياسى العربى والمجتمع (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٦٩) ص : ٢٢٩.

(٢) محمد عبده، تفسير المنار، ج٤١، ط١ (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٥) ص : ٤٦.

ثم يستمر ابن باديس فى تحليل خطبة أبى بكر الصديق ليقرر أصولاً هامة للحكم منها:

- حق الأمة فى مراقبة أولى الأمر، لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر فى ولايتهم وعزلهم.
- حق الوالى على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته، وحقه عليها فى نصحه وارشاده على الحق اذا ضل، وتقويمه على الطريق إذا زاغ.
- حق الأمة فى مناقشة أولى الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ماتراه هى لامايرونه هم.
- حق الأمة فى أن يبين لها الحاكم الخطة التى ستسير عليها لتكون على بصيرة من أمرها.
- أن لاتحكم الأمة إلا بالقانون الذى رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها، فهى تطيع القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها. وأن يشعر بهذا الشعور كل فرد من أفرادها، إذ أن هذه الحرية وهذه السيادة حق طبيعى وشرعى لها ولكل فرد من أفرادها(٥١).

ثم يؤكد ابن باديس أخيراً أن من أصول الحكم الاسلامى الصحيح أن يشعر الراعى والرعية بالمسئولية المشتركة بينهما فى صلاح المجتمع، وشعورهما دائماً بالتقصير فى القيام بها ليستمرا على العمل.

تعقيب:

بعد هذا العرض لمبدأ المسئولية فى الفكر الاسلامى، يمكن القول أن المسلمين قد ساهموا بنصيب كبير فى الحديث عن أهمية هذا المبدأ فى صلاح الراعى

(١) محمود قاسم، الامام عبد الحميد بن باديس، (الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧) ص: ٦٦.

والرعية، إلا أن هناك بعض الملاحظات التى قد تؤخذ على البعض منهم، هذه الملاحظات تتلخص فيما يلى:

١- رأى ابن أبى الربيع أن الله قد خص الملوك بكرامته، ومكن لهم فى بلاده، وخولهم عباده، وحينئذ أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعتهم، فقال تعالى: ﴿ وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ﴾، وقال تعالى: ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾[1].

ويظهر من ذلك أن ابن أبى الربيع كان يؤمن بنظرية التفويض الإلهى للحكام من حيث أنه تعالى هو الذى يخصهم بكرامته، ويمكن لهم فى البلاد، ويعطيهم حق حكم العباد، كما أنه يأمر العباد على إختلاف طبقاتهم بوجوب طاعتهم وتبجيلهم، وتكمن خطورة هذا الكلام فى تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام الشعب. كما أنه يعمل على إستغلال الحكام لهذه الصبغة الإلهية فى التنكيل بشعوبهم، بل وتبريرهم لسلطتهم المطلقة وإضفاء السند الشرعى عليها. بل إن القول بالتفويض يحرم على الشعب تحريماً مطلقاً مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين.

٢- أكد الماوردى على مشارفه الخليفة بنفسه للأمور وتصفحه للأحوال، وألا يركن فى ذلك إلى التفويض، كما وجه الخليفة إلى أن يحسن إختيار معاونيه، وهذه أمور غاية فى الدقة، إلا أن تحديد واجبات الخليفة فى عشرة أمور، قد يكون فيه مجانبة للصواب، ذلك لأن إختصاصات الخليفة بطبيعتها غير قابلة لهذا التحديد القاطع.

كما يرى الشيخ محمد رشيد رضا فى كتابه الخلافة[2] أن الماوردى قد بين

(١) ابن أبى الربيع، سلوك المالك، مرجع سابق، ص : ١١٨.

(٢) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الامامة العظمى (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١) ص : ٢٧.

واجبات الحاكم فى عشر قواعد كلية لم يذكر منها مسألة المشاورة، على كثرة النصوص فيها، واستفاضة آثار الراشدين فى السير عليها، فيقول الشيخ رشيد رضا: «أن أهم مايجب على الإمام المشاورة فى كل مالانص فيه عن الله ورسوله، ولا إجماعاً صحيحا يحتج به، أو مافيه نص اجتهادى غير قطعى، ولاسيما فى أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص فى هذه الأمور إذ هى تختلف باختلاف الزمان والمكان، فهو ليس حاكما مطلقاً كما يتوهم الكثيرون، بل مقيد بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين.

ولكن يبدو أن هذا المأخذ الذى يأخذه الشيخ رشيد رضا على الماوردى ليس له محل من الصحة، وذلك لأن مسألة المشاورة قد احتلت عند الماوردى مكاناً بارزاً فى العديد من مؤلفاته - خاصة أدب الدنيا والدين، ونصيحة الملوك - وقد أوجب الماوردى على الحاكم ضرورة مشاورته لأهل الرأى والخبرة فى أمور الدولة(١).

٣- ان المتتبع لفكر نظام الملك الطوسى السياسى يلاحظ أنه لم يتحدث عن النظام الذى يتم عن طريقة تعيين الحكام، ولم يذكر أهو بالإنتخاب أم بالتعاقد.

كما يلاحظ أيضاً أنه لم يذكر ضرورة خضوع الأمير للخليفة أو الإمام، ومدى التزامه بأوامره، وعرض أمور ولايته عليه. ومن هنا فإن مبدأ المسئولية قد لايتحقق على الاطلاق فى ظل هذه الأوضاع المتردية.

ولعل **مادعى الطوسى إلى القول بذلك** ضعف الخليفة - فى بغداد - من جهة وقوة الأمراء وتسلطهم الكامل - على شئون بلادهم القائمين بالحكم فيها **من جهة أخرى** بحيث أصبح الخليفة يتولى السلطة رسمياً فقط بينما أصبحت السلطة الفعلية فى يد الأمراء أو السلاطين أو حتى القواد العسكريين فى بعض الأوقات.

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع صلاح بسيونى سلامه، الفكر السياسى عند الماوردى، مرجع سابق، ص ١٩٦.

ولكن هل يمكن إتخاذ حالة خاصة لخليفة أو حاكم من الحكام قاعدة يمكن تعميمها على الجميع؟ وهل يجوز ذلك في مجال الفكر السياسي؟.

لقد إندثر الملوك التي إتخذها الطوسي منطلقاً لفكره وبقيت الأفكار خالدة على مر الزمن، لذلك كان على الطوسي أن لايتخذ من هذه الحالة الفردية أساساً يبنى عليه فكراً سياسيا.

٤- قدم ابن تيمية العديد من الاسهامات في الفكر السياسي وتعتبر أفكاره سباقة على عصره، ومن آرائه التي سبق بها عصره: الانتخاب بالنسبة للحاكم لاتعيينه، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، والنظر للدولة كجهاز اجتماعي، وتأكيده على القيمة الاجتماعية للعمل، وتأكيده أيضا على مبدأ العدل: عدل الحاكم مع الرعية والعدل في الميزان والعدل في التدخل الحكومي في شئون الرعية. وتحليله لضرورة قيام الدولة على أسس خلقية ودينية.

ولكن ابن تيمية يرى أنه لالزوم للخروج على النظام السياسي مادامت أمور الدولة مستقرة، ويوضح أن نتائج الثورة والخروج على الحكام أشد مفسدة حتى ولو كان الخارج عليهم مؤمنا(١).

وفي هذا المجال يلاحظ أن آراء ابن تيمية هذه قد تأثرت بموقفه من الشيعة الذين لايؤمنون بمشروعية ذلك، كما تأثرت أيضا بظروف عصره التي إقتضت عدم الخروج على الحكومة التي تقف في وجه التتار والصليبيين حماية للدولة الاسلامية حتى لو إختلت كثير من الشروط والمواصفات التي يجب أن تتوافر في الحاكم.

ولكن يبدو أن ابن تيمية في عدم اقراره للثورة - وهذا ما قد يؤخذ عليه - قد نظر لمصلحة الأمة البعيدة المدى وحفظ البلاد والدين أكثر من إهتمامه بصفات الحاكم التي ينبغي أن تكون مثالية.

---

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٦٠.

٥- قدم ابن خلدون نظرية متكاملة للخلافة تحللها على أساس عقلانى، ويعد تحليله للفرق بين الخلافة والملك وكيف تم التحول إلى الملك من الاسهامات الأساسية التى إنفرد بها ابن خلدون.

واذا كان ابن خلدون قد ذكر وهو يعدد السمات التى لايتم الملك إلا بها أن أول هذه السمات هو استعباد الرعية وخضوعها للملك بحيث لاتكون هناك كلمة إلا كلمته ولا أمر إلا أمره، فانه يعود فى «معنى الخلافة والامامة» ويقرر أن الملك بالأوصاف التى ذكرها من شأنه أن يقيم احكاماً جائرة، وأن يسير وفق هواه وشهواته، فتتعسر طاعة الناس له، ويسود جو الإرهاب والفوضى، لذا لزم أن يخضع الجميع لا لهوى السلطان وشهواته، ولكن إلى قوانين سياسة مأخوذة من كتاب الله[1].

كذلك اذا كان الدكتور السنهورى قد ذكر أن ابن خلدون يميز بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية وهذا يتنافى مع روح الإسلام، ومبادئه العامة التى نصت على الأخذ بالدين والدنيا معاً. فإن ابن خلدون كان يقصد بالتمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية أن يبين ماتتميز به الخلافة عن الملك، فابن خلدون - كما سبق ذكره - يقسم أنواع الحكم إلى ملك طبيعى وملك سياسى وخلافة، وقد أراد فى عبارته أن يقول أن للملك خطط فى رعاية مصالح الناس فى العمران البشرى، وأما الخلافة وإن كان الملك يندرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط إلا أنها أتت بإضافات جديدة، أتت بخطط أخرى علاوة على ذلك، هى الخطط الدينية، ومن هنا كان كلامه على الخطط الدينية والخطط السياسية[2].

ولكن على الرغم من عظمة وأصالة الفكر الخلدونى، فإن فكره العصبية التى

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص : ٥١٦.

(٢) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص : ٢٦٥.

عظم أمرها وأولاها عناية خاصة وأعتبرها ركيزة الملك والسلطان والاستقرار السياسي، قد فقدت نفوذها كمحرك للسياسة والتاريخ. ففي الدول القومية الحديثة والمعاصرة لم تعد العصبية هي أساس الشرعية ومصدرها بل صارت هناك أسس أخرى للشرعية على رأسها مبدأ السيادة الشعبية.

٦- ركز الإمام محمد عبده على الارادة الشعبية والحكومة التي ترتكز عليها والتي تصل إلى الحكم عن طريق ديمقراطي، ولكنه - بعد هذه المرحلة - بدأ يعكس أفكاره بحيث بلور أفكاراً جديدة توضح تشككه في الثورة والارادة الشعبية بعد هزيمة الثورة العرابية فبدأ يدعو إلى الحاكم القائد ثم الحاكم المستبد العادل.

ويرى بعض المفكرين أن الشيخ محمد عبده في إتجاهه هذا يقترب من أفكار ميكافيللي الذي ركز على أن يكون الحاكم قوياً ووطنيا(١). ولكن الإمام محمد عبده يختلف عن مكيافيللي في أنه وضع للحاكم ضوابط وقيود ودعا إلى التزامه بالقيم التي تسود المجتمع حاكماً ومحكوماً.

أن أهمية وجود الحاكم المستبد العادل في رأى الشيخ محمد عبده يرجع إلى أن مثل هذا الحاكم ضروري لإقرار العدل ودفع الظلم، وحمل الأفراد على مافيه سعادتهم، بحيث يكون هدفه الاساسي صالحهم لاصالحه الشخصي(٢).

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٣٩.

(٢) محمد عبده، «انما ينهض بالشرق مستبد عادل، مجلة الجامعة العثمانية، السنة الأولى، الجزء الرابع، مايو ١٨٩٩، ص ٥٤.

مراجع الفصل الثالث

١- فؤاد النادى، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى (القاهرة : دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٠) ص ٣١٣.

٢- راجع فى ذلك: محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الإسلام، (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص :٥٠.

٣- محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص ٦١.

٤- الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢، (القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبى، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦) ص : ٦.

٥- محمد يوسف موسى، نظام الحكم فى الاسلام، مرجع سابق، ص ١٤٢.

٦- الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤.

٧- صلاح بسيونى رسلان، الفكر السياسى عند الماوردى (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٢٠٢.

٨- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٢٣١.

٩- أبن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، (القاهرة: ١٢٨٦ هـ) ص : ١٠٦ : وكذلك محمد جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠) ص : ٢٢٢.

١٠- ابن أبى الربيع، سلوك المالك ونقلاً عن على عبد المعطى وجلال شرف، الفكر السياسى فى الاسلام، المرجع السابق، ص :٢٢٨.

١١- المرجع السابق، ص ٢٣٠.

١٢- نظام الملك الطوسي، سياسة نامة، الفصل الأول، نقلا عن ، جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام، مرجع سابق، ص : ٢٤٩.

١٣- المرجع السابق، نفس الموضع.

١٤- المرجع السابق، الفصل الثالث والأربعين.

١٥- أبو حامد الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد (القاهرة: مكتبة ومطبعة الحلبى، ١٩٦٦) ص : ١١٤.

١٦- أبو حامد الغزالى، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك (القاهرة: مكتبة الجندى، ب - ت) ص : ١٦ - ٣٧.

١٧- المرجع السابق، ص : ٦٤.

١٨- الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، مرجع سابق، ص : ١١٤.

١٩- البغدادى، أصول الدين، ص ٢٧٨. ونقلا عن فؤاد النادى، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى (القاهرة: دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٠) ص : ٣٢٤.

٢٠- المرجع السابق، نفس الموضع.

٢١- تقي الدين أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية (القاهرة، دار الهلال، ١٩٨١) ص : ١٥٣.

٢٢- سورة النساء، آيات ٥٨، ٥٩.

٢٣- ابن تيمية، السياسة الشرعية، ونقلا عن حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٢٥٨.

٢٤- الأنفال: آية ٢٧ .

٢٥- القصص: أية ٢٦ .

٢٦- يوسف: آية ٥٤ .

٢٧- التكوير : الآيات من ١٩ ، ٢١ .

٢٨- المائدة: آية ٤٤ .

٢٩- ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٩ .

٣٠- نفس المرجع، ص : ٣١.

٣١- البقرة، آية ٢٨٣ .

٣٢- ابن تيمية، السياسية الشرعية، مرجع سابق، ص ٤٢ .

٣٣- جلال شرف، على عبد المعطى، الفكر السياسى فى الاسلام، مرجع سابق، ص ٤٤٥.

٣٤- ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص : ٧٦.

٣٥- نفس المرجع، ص : ١١٧ .

ونقلا عن جلال شرف وعلى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى فى الإسلام مرجع سابق، ص : ٤٥٢.

٣٦- الأنعام، الآيات : ١٥١ : ١٥٣ .

٣٧- ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص : ١٧٩ .

٣٨- آل عمران، الآية: ١٥٩ .

٣٩- ابن تيمية، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨٢ .

٤٠- نفس المرجع، ص : ١٨٥.

٤١- لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع: راجع:

ابن تيمية، الحسبة فى الاسلام (الاسكندرية : دار عمر بن الخطاب، بدون).

٤٢- ابن تيميـة، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ط٢، (القـاهرة: المكتبة القيـمة، ١٤٠١هـ) ص : ٢٢.

٤٣- ابن خلدون، المقدمة، وتحقيق د. على عبد الواحد وافى، ط ٣١ (القاهرة : لجنة البيان العربى، ١٩٦٦) ص : ٦٠١.

٤٤- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٨٢.

٤٥- ابن خلدون، المقدمة، مرجع ، ص: ٦٢٤.

٤٦- المرجع السابق، ص ٦٣٧.

٤٧- عبد العاطى محمد أحمد، الفكر السياسى للامام محمد عبده، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتاب، ١٩٧٨) ص : ٢١٤.

٤٨- محمد عبده، الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، ١٩٥٤) ص : ٦٣.

٤٩- محمد عبد المعز نصر، فى الفكر السياسى العربى والمجتمع (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٦٩) ص : ٢٢٩.

٥٠- محمـد عبده، تفسير المنار، ج٤١، ط١ (القـاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٥) ص : ٤٦.

٥١- محمود قاسم، الامام عبد الحميد بن باديس، (الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧) ص : ٦٦.

٥٢- ابن أبى الربيع، سلوك المالك، مرجع سابق، ص : ١١٨.

٥٣- محمد رشيد رضا، الخلافة أو الامامة العظمى (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١) ص : ٢٧.

٥٤- لمزيد من التفصيل راجع صلاح بسيونى رسلان، الفكر السياسى عند الماوردى، مرجع سابق، ص ١٩٦.

٥٥- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٦٠.

٥٦- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص : ٥١٦.

٥٧- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص : ٢٦٥.

٥٨- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٣٩.

٥٩- محمد عبده، «انما ينهض بالشرق مستبد عادل، مجلة الجامعة العثمانية، السنة الأولى، الجزء الرابع، مايو ١٨٩٩، ص: ٥٤.

الفصل الرابع
المسئولية السياسية في
الفكر الفلسفي الحديث والمعا صر

الفصل الرابع
المسئولية السياسية فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر

تمهيد:

اذا كانت النظم السياسية تنشأ وتتطور بفعل الظروف والعوامل الإجتماعية والإقتصادية والسياسية المختلفة، فإن مايصوغه المفكرون والفلاسفة من نظريات ومحاولات لفهم وحل مشاكل الحياة السياسية والتنظيم الإجتماعى يسهم اسهاماً كبيراً فى تطور هذه النظم والنهوض بها وتحسين آدائها مما يجعل للفكر السياسى أهمية خاصة ودوراً بارزاً فى التحولات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التى شهدها التاريخ.

فإذا كان الفكر السياسى فى العصر الحديث قد حفل بنظريات كثيرة أثرت التجربة الإنسانية فى مجال التنظيم السياسى، وأدت إلى تقدم أساليب الحكم وتطور المؤسسات السياسية مثل نظريات العقد الاجتماعى، والإرادة العامة، وفصل السلطات والحقوق الطبيعية والحقوق المدنية وروح القوانين، فقد أشار فلاسفة هذا العصر إلى المسئولية السياسية بين الفرد والدولة ضمن تناولهم لهذه النظريات.

من هنا نحاول أن نبرز هذا المبدأ – المسئولية السياسية – فى الفكر الحديث والمعاصر من خلال تناولنا للفلاسفة والمفكرين الذين كان لهم دوراً هاماً فى توضيح تلك المسئولية المشتركة وأهميتها فى بناء وتطور النظم السياسية فى الدولة الحديثة والمعاصرة.

(١) اسبينوزا:

يتحدث اسبينوزا (*)عن المسئولية السياسية المشتركة بين الحاكم والمحكومين فيقول ان هدف الدولة ليس هو الحكم والإكراه بالخوف والإجبار والقسر على

(*) (١٦٣٢ - ١٦٧٧).

الطاعـة، ولكن عكس ذلك هو الصـحـيح، ذلك أن هدف الدولة الاســمى إنما يتـمـثل فى تحرير كل فـرد من الخوف، وتحـقـيق أمنه وطمـأنينتـه، وتأكـيـد حقـه الطبيعى فى الوجود والعمل بما لايضيره ولايضير الآخرين.

ويرى اسبينوزا أن أى مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الإجتماعى على الدولة وليس على نفسه، وعليه أن ينفذ أوامرها، وليس له الحق فى أن يقرر ماهو ملائم أو غير ملائم، وماهو عادل، وماهو غير عادل، بل على العكس من ذلك عليه - بإعتباره عضوا فى جسد الدولة - أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ولايعنى هذا أنه ليس حراً، إذ أن عقل وإرادة الدولة ماهما إلا عقل وإرادة الجميع، ومـا تقـرره الدولة من عـدل وخـيـر يجب أن يكون كـذلك بالنسـبـة إلى كل فـرد فيها(١).

لقـد تمكن الإنسـان بواسطة العـقل من أن يقـيم الدولة: ذلك العـقل الكلى العام، وتمكن بواسطة تخلية عن إرادته الفـردية الأنانية من أن يقيم الإرادة الكلية العامة.

ولكننا نتساءل هنا ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى؟

يجيب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عـقل أعظم، وكـمـا أن العـقل يحـرر الإنسان فإن عقل الدولة يحرر المجتمع، وكذلك فكما أن إتباع الإنسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينية والحرية، فكذلك يكون إتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة، فالدولة العاملة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحرية(٢).

والدولة لايمكن أن تخطىء - فى نظرا اسبينوزا - إلا إذا ابتعدت عن العقل، ان الدولة لاتوجد إلا حينما يوجد العقل، وعقلها يتمثل فى ابعاد الخوف وتحقيق

---

(1) Elwes: Works of Spinoza, p. 260.

ونقلا عن عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(2) Maxey, Political Philosophies (U.S.A) The Macmillan Co., 1948) p. 288.

الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها، وحينما تبتعد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة.

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التي إبتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التي تفشل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم، فالحكومة تكون صالحة عنده بقدر ماتحقق لمواطنيها من أعظم قدر من حفظ البقاء(١).

كذلك فإن من مسئولية الدولة الرئيسية أن تحقق حرية الفكر والقول، أي الحرية العقلية وحرية التعبير، وحرية النقل إلى الاخرين. وهكذا يركز اسبينوزا على الحرية بإعتبارها الغاية القصوى للمجتمع. فمن حق كل إنسان أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء، وأن يعبر عن تفكيره، وينقل أفكاره إلى الآخرين بالطريقة التي يريد.

وهنا يمكن أن نسأل ألا يمكن أن تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نقلهم ونشرهم لأفكارهم هادماً لسلطة الدولة وسيادتها العليا؟.

يجيب اسبينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل في تحقيق الحرية، وقد يخالف الفرد العادي الحاكم في تفكيره، وقد يخالف الفرد العادي الحاكم في تفكيره، بل ومن واجبه أن يخالفه كما يشاء، ولكن ليس من حقه أن يفعل مامن شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون، أو هي محدودة بالقانون. ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنوفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام وإلا انقلب الأمر إلى نوع من الفوضى الشاملة.

إن اسبينوزا هنا يحمل المواطنين مسئولية عدم قبول فكرة كبت الحرية

(1) Ibid, P. 289.

الفكرية، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدى إلا إلى النفاق والرياء، كما أنه يحمل الحاكم مسئولية كبت الحريات عن طريق إيداع الأحرار فى السجون، ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل فى نفى وسجن وإضطهاد الأحرار. ان حرية التفكير والقول يستحيل سلبها من الناس، وان الحرية الفردية لاتؤثر على هيبة الحكومة أو سلطتها طالما أنها ملتزمة بالقانون[1].

تعقيب:

ركز اسبينوزا فى سياق عرضة لنظريته السياسية على الشكل الديمقراطى الذى يحقق الحرية: حرية الفكر وحرية القول، ثم تطرق إلى تصور السيادة وغاية الدولة، وحق المواطنين في الثورة على الحكومات التى تتقاعس فى القيام بمسئولياتها، فأعطى بذلك نظرة عميقة وشاملة، كما أعطى فلسفة سياسية متناسقة ومترابطة. إلا أن نظرته تضيق عندما يقول أن السلطة هى الحاكمة فى الدين وهى حاميته، وأن حقها فى ذلك مطلق، وإلا تفرق الرأى بتفرق العقول والأهواء، وأختل النظام العام. فلايكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها، فالولاء للدولة هو أرفع صور التقوى.

وان كنا نوافق اسبينوزا فى قوله أن السلطة الحاكمة تحمى الدين فإننا لانوافقه فى القول بأن الدين لايكتسب قوة القانون إلا بإرادة السلطة، إذ كيف تتحكم إرادة من الممكن أن تتغير من آن إلى لآخر حسب أهواء معينة فى دين منزل من عند الله فتكسبه قوة القانون فى وقت معين ثم تنزعها منه فى وقت آخر ؟!.

كذلك فإن اسبينوزا قد جانبه الصواب تماماً عندما قال أن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها، فالولاء للدولة هو أرفع صور التقوى. لأننا هنا نتساءل ما العلاقة بين العبادة وأمن الدولة وفائدتها؟ فإذا كان ماركس قد

---

(١) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٥١.

جاء بعد ذلك ليقول «إن الدين أفيون الشعوب» فيمكن أن يستخلص من ذلك أن الدين يعـمل على تسكين الناس وهدوئهم، ومن ثم فـقـد دعى مـاركس إلى إستخدام الدين كأداه للتأثير على الشعوب. وان كنا قد لانوافق ماركس تماماً فى مذهبه هذا، إلا أننا يمكن أن نقول أن العبادة فى أى دين من الأديان لم تكن يوماً ضـد أمن الدول وفـائدتهـا، بل إنه إذا صلح العبـد مع الله فى عبـادته أخلص فى عمله وأحس دائما بالمسئولية فى كل أمر يكلف بتنفيذه.

أمـا قـوله بأن الولاء للدولة هو أرفع درجـات التـقـوى، فـالرأى هنا أن الولاء للدولة مطلوب تماما، ولكن كون اعتباره أرفع درجات التقوى فقول مبالغ فيه إلى حد ما، لأنه اذا كان الولاء للدولة أرفع درجات التقوى فما القول إذن فى الولاء لله؟.

(٢)جون لوك:

أ- مسئولية الأفراد عند لوك:

من المعروف أن لوك رأى أن المجتمع السياسى قد تأسس على وجود عقد إنتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة. وقد سلك الأفراد طريق التعاقد لإقامة سلطة تحكمهم، وتقيم العدل بينهم، وتضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين.

والأفراد إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم(١). وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع(٢).

(1) Bertrand Russell, Histroy of Western Philosophy (London: Macmillan Con., 1954) p. 654.

(2) John Plamenatz, Man and Society Vol. 1 (London: Longman Grenn Limited, 1963) p. 221.

إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع – وليس إلى الحاكم – عن حق تنفيذ قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، ويظل القدر الباقى من الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان.

ان المجتمع السياسى يتكون – كما يرى لوك – حينما يتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض إرادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التى يرون أنها صالحة لتولى قيادة المجتمع[1]، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسياً فى إدارة شئون مجتمعه عن طريق إختيار قادة هذا المجتمع[2].

وقد ا ستنتج لوك عن هذا التصور:

١– أن الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، إنفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود إلى حالته الطبيعة السابقة على التعاقد. بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل محله[3].

٢– يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهو مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة فى الأغلبية.

٣– يمارس الحاكم مهامه طبقاً للقانون، مراعياً فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد أطرافه[4].

---

(1) Locke, Hume , Rousseau, Social Contract (London : Oxford University Press, 19481) pp. 61 - 62.

(2) Francis William Coker, Reading in Palitical Philosophy (U.S.A.: Macmillan Co.,) 1959) p. 551.

(٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٨١) ص : ٩٨.

(٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٦٣.

فالحاكم يجب أن يكون مختاراً من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد، أو عن طريق موافقة الأغلبية التى تعبر عن إرادة الشعب، أو عن طريق مجلس النواب الذى يختاره الشعب ليعبر عن إرادته[١].

فالسيادة إذن هى سيادة المجتمع، مادام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب.

ومن ثم فإن الحاكم عند لوك لايعلو على المساءلة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل إلى الحكم بفضل الشعب ليتولى تحقيق الآمال التى عقدها عليه الشعب، والتى تتمثل أساساً فى حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقى، وبعد أن يصبح الإنسان عضوا فيه، تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الانسان، وأهم هذه الإلتزامات: احترام الحقوق[٢]. كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق[٣].

وفى معرض مقاومة السلطة وشق عصا الطاعة على الحاكم، يعلن لوك أن الحاكم الديكتاتورى متمرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور ضده، حيث أنه يستخدم القوة بلاشرعية، وفى هذه الحالة لابد وأن تقابل القوة بالقوة[٤].

---

(1) Locke, Essay Concerning The True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unvin, 1960) p. 71.

(2)William Archibld Dunning, A History of Poloitical Theories form Luther to Montezsquiea (New York: The Macmillan Co., 1961) p. 381.

(3) John Plamentaz, Man and Society, op.cit., p. 220.

(4) Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op.cit., p. 388.

وهناك أسباب عديدة يكون للشعب بمقتضاها الحق فى القيام بالثورة أهمها:

١- تغيير مركز السلطة التشريعية،(*) فعندما يأخذ شخص أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانينا بدون تكليف من الشعب ، فإنه يسن قوانينا لاسلطة له فى سنها، ومن ثم فالناس لايكونون ملزمين بطاعتها، ولذا يكون للشعب الحق فى أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم لنفسه مشرعاً جديداً كما يتراءى له[١].

٢- عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التى وكل اليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق[٢].

٤- إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الإجتماع أو تغيير طريقة الإنتخابات.

٥- إذا تدخلت السلطات الحاكمة فى حياة الناس وممتلكاتهم[٣].

مسئولية الحكومة عند لوك:

يعرف لوك الحكومة تعريفا يتضح من خلاله مدى المسئولية التى ينبغى أن تقوم بها هذه الحكومة.

فالحكومة عند لوك هى تلك الهيئة التى تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهى التى تعمل على تحقيق الغايات التى من أجلها قامت الدولة، وهى

(*) بالتوريث مثلاً.

(1) Locke, Essay Concerning The True Origin, Extent and End of Civil Government, op.cit., p. 151.

(2) B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., p. 655.

(٣) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

حماية حقوق الأفراد، وحماية المجتمع ضد أى إعتداء خارجى، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

والحكومة عند لوك تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فإن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التى تحافظ على مصالح الشعب - الذى إختارها - ومايقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الإضرار بمصالح الشعب[1].

وفى حديثه عن فصل السلطات لم يكتف لوك بتقرير وجود سلطتين للشئون الداخلية، وهما: التشريع والتنفيذ، بل أوجب ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض وأستند فى ذلك إلى إعتبارين:

الأولى عملى: ويتمثل فى أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين وإجبار الأفراد على إحترامها، فى حين أن عمل السلطة التشريعية الذى يقتصر على اصدار القوانين لايتطلب مثل هذا الإجراء.

والثانى نفسى: ويتمثل فى أن وضع السلطتين فى يد واحدة من شأنه أن يؤدى إلى إساءة إستعمالهما[2].

كما أوجب لوك أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى إلى أصل مختلف[3].

---

(1)W.T. Jones, Masters of Politieal Thought (Boston: Haughter Millfin Co., 1941) p. 175.

(٢) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافللى إلى آيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠) ص: ٩٥ وكذلك: رفقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة (القاهرة: المكتبة الحديثة ١٩٧٩) ص ٨٤. وكذلك:

- مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص : ٦٣.

(٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

ومع أن لوك قد إعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التى تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالى فهى مقدسة، ولايجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ماعداها حيث هى التى تمثل إرادة الشعب، ووضع السلطة التنفيذية فى المرتبة الثانية، إلا أنه أوجب على السلطة التشريعية الإلتزام بمبادىء معينة لاينبغى لها أن تتخطاها وهى:

أولاً: أن تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانياً: ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعة من تطبق عليهم هذه القوانين.

ثالثاً: لايحل للسلطة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه صاحب السلطة فى الدولة.

رابعاً: لايحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث أنها هى السلطة المنوطة بذلك(١).

فجون لوك يرى أن من أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين التى تحافظ على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع، لذا يجب أن تكون هذه السلطة موضع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ماتفرضه من عقوبات وماتشرعه من قوانين(٢).

ومع أن لوك قد إعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة فى الدولة إلا أنه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها فى وضع القوانين، فتتقيد كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما جعل السلطة التنفيذية مسئولة مسئولية تامة أمام الشعب(٣).

---

(1)William Ebnestein, Great Political Thinkers, Third Edition (Illinios: Dryden Press, 1969) p. 409.

(2) Jon Locke, Civil Government, op.cit., p. 191.

(3)Plamkerchf S., The Moral and plotical Philosophy of J. Locke (New York The Macmillan Co., 1961) p. 60.

وقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة، ومنع الدولة من أن تتدخل للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لايوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة[١].

وكان لوك يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التى لم يقرها الشعب طوعاً بإرادته ليست بقوانين بل هى طغيان محض.

تعقيب:

من خلال عرضنا لأهم الأفكار التى توضح المسئولية السياسية بين الأفراد والحكومة تبين لنا حرص لوك على المحافظة على حرية الفكر والتعبير والإجتماع، ورقابة الرأى العام على المؤسسات السياسية، بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

إلا أن أفكار لوك – السابقة – لاتخلو من بعض الثغرات التى تتمثل فيما يلى:

١-جعل لوك موافقة جميع المواطنين شرطاً أساسياً لقيام المجتمع السياسى، ولايقف عند هذا الحد، بل ينادى بأن كل مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعى مالم يوقع عليه، أى مالم يوافق عليه[٢].

ويبدو هنا أن الموافقة العامة أو الرضا التام شبه مستحيل، كذلك فإن فى ذلك مبالغة غير معقولة، إن الإبن لابد أن يوافق من جديد على العقد الذى وقعه أبوه،

---

(١) حسن صعب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥) ص : ١٣٤.

(٢) عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة: مؤسسة سجل القرى، ١٩٦٦) ص ٦٥.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يتصور عملياً أن يكون أبناء الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسى فى بلادهم مالم يجيزوه، ويوقعوا على الدستور القائم على هذا النظام؟ وأين المسئولية السياسية هنا؟.

٢- اذا كانت الموافقة شرطاً ضرورياً لتحقيق الالتزام السياسى، فلابد إذن أن ترفع الحكومة سلطتها عن كل من لم يوافق على مبادىء الدستور الرئيسية، ومن ثم فلاسلطان للحكومة على من لايريد الإلتزام بالدستور الذى تحكم بمقتضاه.

ولاشك أن هذا الوضع يؤدى فى النهاية إلى ضعف سلطة الحكومة، بل إلى تفكك المجتمعات السياسية.

٣- جعل لوك العقد الاجتماعى ملزماً للحكومة بقدر ماهو ملزم للأفراد، الذى يكون من حقهم، طبقاً لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل وإسقاطها إذا أخلت بالتزاماتها، التى نص عليها هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطأ خطوات واسعة نحو الأخذ بمبدأ المسئولية. ولكن هذه النظرة سريعاً ماتضيق وذلك بفعل الأهمية المفتعلة التى ألصقها لوك بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لايملكون لايحسبون من عداد المواطنين.

٤- يقرر لوك فصل الدولة عن الدين، ومن ثم يقتصر سلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشئون الأخرة(١) وفى نفس الوقت يقرر بأن المجتمع، كائن أخلاقى، فكيف يتحقق ذلك؟.

٥- وضع لوك قيوداً على السلطة التشريعية تتمثل فيمايلى:

أ- أنها ليست مطلقة أو نهائية، لأن الأفراد الذين أقاموها لايملكون السلطة المطلقة أو النهائية.

---

(١) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢) ص ١١٦.

ب- أن حكمها لايمكن أن يكون بناء على أوامر، لأن الأفراد أقاموها ليتضمنوا تطبيق القوانين عن طريق قضاة عادلين.

جـ- إن نزعها للملكية لايتم إلا بالقبول، والمراد هنا قبول الغالبية العظمى.

د- لايمكنها أن توكل سلطتها إلى هيئة أخرى لأن المجتمع هو الذى يملك ذلك.

هـ- للمجتمع حق تغييرها إذا أخلت بالثقة التى وضعها فيها.

ويتضح من ذلك أنه على الرغم من قول لوك بأن الشعب قد وكل الهيئة التشريعية توكيلاً مؤقتاً، إلا أنه يؤكد أن الشعب لايمكنه استرداد هذا التوكيل مادامت الهيئة التشريعية أمينة على واجباتها.

وهذا الإعتقاد بجعل سلطة المجتمع التشريعية مقصورة على آداء عمل واحد هو تأسيس الهيئة التشريعية، ثم تشل يد المجتمع عن الحقوق التشريعية، وحتى إذا أراد المجتمع أن يسترجع سلطته التشريعية فإنه لايستطيع ذلك إلا بعد خلع الحكومة.

(٣) مونتسكييه:

من الممكن أن نستشف حديث مونتسكييه(*) عن المسئولية السياسية من خلال عرضه لنظام الفصل بين السلطات، ووجهة نظره فى النظام الأمثل للحكم.

فمن ناحية نظام الحكم الأمثل نجد أن مونتسكييه لايرى فى الديمقراطية المحضه نظاماً يطفىء ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق إلى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بآرائها، لذا يتجه صاحب «روح القوانين» إلى الأرستقراطية ليرى فيها نظاماً معتدلاً ينشد فيه غايته، إلا أن كراهيته للإستبداد جعلته يرى أن فى

(*) فيلسوف فرنسى عاش بين عامى (١٦٨٩ - ١٧٥٥).

الأرستقراطية مايجعلها تنزلق هى الأخرى إلى الاستبداد إذا ماتقلصت القلة شيئا فشيئا إلى حكم الفرد، ويرى كذلك أن الملكية قد تنقلب إلى الاستبداد إذا ما حاول الملك القضاء على القوانين التى يحكم بمقتضاها، وإذا ماحاول أن يقضى على الهيئات التى تعاونه فى حكم البلاد من نبلاء ورجال دين(١).

لقد وجد مونتسكييه ضالته فى **الحكومة المختلطة**، فى حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، فى حكومة تتجمع فيها القوى لتقف بالمرصاد لذلك الفناء الذى يهدد الدول على الدوام، ألا وهو الاستبداد.

إنها الملكية الأرستقراطية المحاطة ببعض النظم الديمقراطية، فالملكية نظام ممتاز إذا ماتضمن هيئات تتوسط بين الملك والشعب مثل هيئات النبلاء ورجال الدين، والهيئة التى تعمل على حماية القوانين، وهى هيئة مقيدة للملك وحامية للشعب، تتمتع بالذاتية والإستقلال وَعَدم القابلية للعزل، ثم يأتى الشعب - بعد هذه الهيئات - ليشارك فى إدارة الشئون العامة، عن طريق ممثلين ينوبون عنه فى حكم البلاد(٢).

ذلك هو كيان الحكومة التى ينشدها مونتسكييه: ملك ثم هيئآت من أشراف ونبلاء ورجال دين من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية أخرى ليقفوا جميعاً بينه وبين الشعب، ذلك الشعب الذى يختار ممثلين له فى إدارة شئون بلاده.

فالشعب - كما يقول مونتسكييه - يمكن أن تتاح له الفرصة فى تحمل المسئولية إذا كانت تتولى عملية الحكم فيه حكومة معتدلة، تحكم وفق قوانين

---

(١) فضل الله محمد اسماعيل، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث، بين الحرية والجبرية، منظور نقدى، رسالة دكتوراه غير منشورة (الاسكندرية، ١٩٩٤) ص ١٧٧.

(٢) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص ١١٧.

ودساتير معينة، كما يمكن للشعب أن يشارك فى إدارة شئون بلاده إذا ماسادت فى المجتمع قيم المساواة والعدل والحرية[1].

وفى حديثه عن فصل السلطات يؤكد مونتسكييه على فكرة الفصل هذه إقتناعاً منه بأنه مامن فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى التعسف فى استعمالها، وهو بلاشك مستمر فى عسفه مصر عليه حتى يصطدم بمن يوقفه، ولايوقف السلطة إلا السلطة، ولاسبيل لوقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث - تشريع القوانين، وتنفيذها، والفصل فى منازعات الأفراد - رجل واحد، أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من الشعب.

هكذا فقد رأى مونتسكييه ضرورة التمييز بين ثلاث سلطات تقوم فى الدولة هى: السلطة التشريعية Legislative Power والسلطة التنفيذية Executive Power والسلطة القضائية Judjial Power.

ولكن ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغى عدم إغفالها، وهى أن مونتسكييه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات.

لقد كانت نظريته فى الفصل بين السلطات مكونه من شقين:

الشق الأول: أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فتوضع كل منها فى يد مستقلة فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعى، وعضوى فى نفس الوقت. فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لايقوم على الهيئات الأخرى.

الشق الثانى: أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققا للغاية التى قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل فى عبارة مونتسكييه «يجب أن توقف السلطة السلطة»[2].

(١) محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص ٣٩١.

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل واحدة فيها مستقلة عن الأخرى إلى حد كبير، بحيث تستطيع أن تقف فى وجهها إذا استبدت وطغت.

فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على القوانين التى تتعارض مع مصلحة المجتمع. والسلطة القضائية يجب أن تكون لها - هى أيضاً - القدرة على الوقوف فى وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة للقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تاما. فخير وسيلة لأن توقف السلطة أن يكون لكل منها «القدرة على المنع» Faculter D'empecher أى القدرة على منع السلطات الأخرى من المضى فى طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون ثمة حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث.

ومن ثم فإن ذلك يعنى الاشارة إلى تنسيق الجهود والتعاون مما يؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامداً أو مطلقاً وإنما هو فصل مرن [١].

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون فى صالح السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية فى حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردى إلى حكم شعبى، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك[٢].

وقد تناول مونتسكييه فى مجال تحليله لتوازن السلطات والرقابة بينها دور الجيش مؤكداً على ضرورة أن يكون الجيش مرتبطاً إرتباطاً وثيقاً بالشعب فى منع

---

(1)Houriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Montchesties (Paris; Sirey, 1970) p. 240.

(2) Louis Althusser, Polities & History Montsquieu, Rouseau, Hegel & Marx, Translated by: Bebreuster, N.L.B. (New York: Harcout Brace, Jovanich 1 n c, 1972) p. 88.

السلطة التنفيذية أن تستخدمه فى قهر الشعب نفسه، بمعنى أن الجيش يجب ألا يدعم السلطة التنفيذية حتى لايساعدها هذا فى استبدادها بالسلطات الأخرى، كما يجب أن يخضع للرقابة حتى لايقوم بإنقلاب عسكرى يأتى بحكم إستبدادى، وتلك الرقابة تتحقق عن طريق ابعاده عن السياسة تماماً بعدم إعطائه سلطات كبيرة وكذلك عدم إعطائه فرصة التمركز فى مواقع معينة تمكنه من القيام بالإنقلابات. وقد ذهب مونتسكييه إلى حد إعطاء السلطة التشريعية الحق فى حل الجيش[1].

تعقيب:

لقد كان مبدأ فصل السلطات من أهم ماجاء به مونتسكييه من فكر، إذ أن فكرة الفصل هذه تعتبر ضمان لتقييد السلطة ومصل واق من الاستبداد السياسى، ومن ثم لكفالة الحريات.

ان مونتسكييه قد استلهم فكرته هذه من واقع حى فى عصره، هو النظام الإنجليزى حين ذاك ثم صبها فى قالب موضوعى، فلقد بدأ معالجته للمشكلة من ثنايا فكرة أن السلطة «قوة» وأن القوة لاتقيدها إلا قوة من طبيعتها.

ولقد إنتهى مبدأ فصل السلطات - كما يقول الدكتور طه بدوى - إلى مضمون بأبعاد ثلاثة: بعدان تنظيميان وبعد قانونى.

ويعبر البعدان التنظيميان عن مبدأ تقسيم العمل بين مؤسسات الدولة بما يؤدى إليه من فصل عضوى بين هذه المؤسسات من ناحية وفصل وظيفى فيما يتصل بإختصاصاتها من ناحية أخرى.

---

(١) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٣٣-٣٤، محمد طه بدوى، النظرية السياسية (الاسكندرية ، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦) ص ١١٨.

وهذان البعدان التنظيميان يفترضان تعدد المؤسسات التى تسند إليها وظائف الدولة من ناحية، وتعدد هذه الوظائف من ناحية أخرى، ولكى ينتهى الأمر إلى مؤسسات لكل منها كيانها العضوى الذاتى ووظائف متميزة تختص كل مؤسسة من هذه المؤسسات بواحدة منها. وذلك كله على أساس فكرة مونتسكييه عن وظائف الدولة الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولكى يختص البرلمان النيابى بالتشريع، وتختص الحكومة بالتنفيذ ويختص القضاء بالفصل فى المنازعات طبقا للتشريع.

ثم يأتى البعد القانونى متمثلاً فى مجموعة القواعد المنظمة لعلاقات تلك المؤسسات وهى تمارس وظائفها، وعلى وضع يصح معه القول بأن مبدأ فصل السلطات يعنى فى مدلوله القانونى تنظيم علاقات سلطات الدولة فيما بينها[٣٤].

ولكن على الرغم من أن مونتسكييه يعتبر من أكبر المفكرين البارزين فى العصر الحديث، إلا أن مايؤخذ عليه فى نقطتنا هذه قيد البحث:

١- أن مونتسكييه قد دعا إلى توسيع القاعدة الانتخابية، ولكنه لم يقر صفة الناخب لأولئك الذين وصلوا إلى حد أدنى من الفقر، حيث أنهم سوف يكونون من مسلوبى الإرادة.

٢- تأثر مونتسكييه بما كان فى اليونان من إعلاء لفكرة السيادة الشعبية، المتمثلة فى الديمقراطية المباشرة.

ومن المعروف أن تقسيم اليونان للشعب إلى ثلاث طوائف قد يعوق فكرة السيادة الشعبية هذه. إلى جانب إعاقته لوضع مبدأ المسئولية السياسية موضع التنفيذ.

(٤) چان چاك روسو:

عندما تحدث روسو (*) عن عقده الاجتماعى قال أن هذا العقد يقوم على أساس تنازل كل فرد عن حقوقه إلى الجماعة، وبمقضتى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة.

فالسيادة اذن للشعب كله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم، ومن هنا تأتى المسئولية التى تلقى على عاتق كل فرد من أفراد المجتمع.

يقول روسو: «ان العقد الإجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة - تتولاها ارادة عامة - تحمل اسم السيادة. والسيادة - التى ليست سوى ممارسة الإرادة العامة - لايمكن أبداً التصرف فيها، وصاحب السيادة - الذى هو كائن اجتماعى - لايمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه ويضيف روسو إلى ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها[١].

ويرى روسو أن الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لايمكن أن يكون أساسهما القوة، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى أنكار فكرة الحق كلية[٢].

من هنا فإن أفراد الشعب جميعا - كما يرى روسو - يجب أن يحملوا فى ذاتهم كل الصفات التى تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لايتعرضوا للظلم الذى قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم. ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون هناك قانون آخر فى المجتمع سوى القانون الذى يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هى مصدر القوانين ومصدر كل السلطات وفى ذلك يقول

(*) فيلسوف وأديب وسياسى ولد فى جنيف عام ١٧١٢ وتوفى عام ١٧٧٨.

(1)Rousseau Social, Contract (Oxford: University Press, 1948) pp. 185 - 186.

(2) Ibid., p. 186.

روسو: «لايمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسى»[١].

فروسو هنا قد خول السيادة - بعقده الاجتماعى - للشعب جاعلاً منه سيداً فى دولة لاتعرف الطغيان، فليستبد «الكل» عن طريق القانون الذى يعبر عن الإرادة العامة ماشاء له أن يستبد. ولكن جوراً مالايتصور وقوعه على الفرد، إذ لايعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه.

ان الفرد إذ يمتثل للقانون يظل مستقلاً له ذاتيته وحريته، ذلك لأن له نصيبا فى السيادة فضلا عما تتمتع به الإرادة العامة من صواب على الدوام، ومن ناحية أخرى فإن تنظيم حرية الفرد عن طريق الدولة ضمان لتلك الحرية وكفالة للمساواة، إذ على حد تعبير روسو: إن كل عمل من أعمال السيادة، أى كل عمل رسمى من أعمال الارادة العامة يلزم المواطنين جميعاً على قدم المساواة.

ولكن لما كان الجسد السياسى، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه ببساطة من قدسية العقد، فإنه لايمكن أن يلزم نفسه حتى قبل الغير بما يخرج عن هذا العقد، فليس له مثلاً أن يتنازل عن جزء من نفسه أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة أخر، فنقضه للعقد الذى تكون بمقتضاه يعنى تدميره لنفسه[٢].

وكذلك لما كان الشعب وهو صاحب السيادة لاوجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فإنه لامصلحة له، ولايمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم، وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لاتحتاج إلى تقديم ضمان إلى رعاياها[٣] حيث أنه من المستحيل أن يهدف الجسد إلى إيذاء أعضائه جميعاً، كما

(1) Grimsely, Ronald, Du Contrat Social (Oxford: Clarendon Prdss, 1972) p. 24.

(٢) لوك ، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٣)روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١٤٥.

لايستطيع أيضاً أن يؤذى أى فرد، فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون[1].

وعندما تحدث روسو عن القانون أكد على أن القانون يجب ألا يصدر عن حكومة تفرض إرادتها على المحكومين، لأن مثل هذا القانون يكون وسيلة للإكراه ومظهراً لهيمنة الحكام على المحكومين[2].

وعلى أساس هذه الفكرة يتضح أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق فى اصدار القوانين، حيث أنها من أعمال الارادة العامة.

وينادى روسو بحق الشعب فى التشريع حتى ولو كان من أعضائه من هم غير قادرين على ذلك، فيقول: «إن الشعب الذى عليه أن يخضع للقوانين يجب أن يكون هو مشرعها، ولاحق لغير هؤلاء الذين يكونون المجتمع فى وضع قوانينه.[3]

وفى حديثه عن الحرية والمساواة يقول روسو: «اذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من الخير للجميع، ومايبنغى أن يكون هدف كل نظام تشريعى، سنجد أنه يتلخص فى شيئين رئيسيين هما: الحرية والمساواة.

ومن هنا فإن روسو يرى أن الهدف الذى تسعى إليه الدولة هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها، ويستحيل وجود الأولى فى غياب الثانيه، وليس أدل على اعتزاز روسو بالحرية وإيمانه بها من قوله فى بداية العقد الإجتماعى: «لقد ولد الإنسان حراً، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال، فرجل واحد يظن نفسه سيداً للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم، كيف حدث هذا التغيير[4].

---

(١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٥.

(2) René, Capitant, Crits Constitutionnels, Edition du Contre National De La Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982) p. 214.

(٣) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

(٤) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٣٥.

والحرية التى يعنيها روسو حرية معنوية أخلاقية، تتمثل أساساً فى طاعة القانون، الذى شارك المواطنون أنفسهم فى سنه، والفرد ليس حراً إلا فى نطاق المجتمع السياسى، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين، فالشعب الحر يطيع ولكنه لايسترق، له رؤساء، وليس له أسياد، يطيع القوانين، ولكنه لايطيع إلا القوانين، وهو بقوة القوانين لايطيع البشر(١).

كذلك فإن المساواة عند روسو – أيضا – مساواة أخلاقية معنوية، **فمن واجبات الدولة** أن تنشر روح المساواة بين مواطنيها، ولكن لايجب أن نفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متساوية، بين سائر المواطنين، بل أن تكون المقدرة خالية من العنف، وألا تمارس الابحسب الدرجة، وبموجب القوانين، وألا يخول الغنى صاحب القدرة على شراء الأخرين، والا يجبر الفقر صاحبه على بيع نفسه إلى الآخرين، ليخفف القوى من غلوائه، والغنى من جشعه، والضعيف من حقده، والفقير من حسده(٢).

وإيماناً منه بأن المساواة، فى جانب من جوانبها، لها علاقة مباشرة بالملكية الخاصة، وأن هذه الأخيرة صورة من صور سيطرة الإنسان على الانسان، فإنه يرى وجوب وضعها – الملكية الخاصة – تحت رقابة الارادة العامة، التى يجب أن تجعلها دوماً محدودة ومحصورة إلى أقصى حد(٣).

غير أننا نسارع فنسجل أن روسو لم يفكر إطلاقا فى إقامة مجتمع مبنى على المساواة المطلقة، بل مساواة نسبية، قصد بها إزالة الجور وتخفيف الفوراق التى تباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى.

---

(١) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص ٣٣٦.

(٢) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٣) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، جـ٢، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص ٣٤٠.

فلقد كتب في العقد الاجتماعي: «أتريدون أن تغطوا الدولة التماسك؟ قربوا بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك، لاتقبلوا وجود الأثرياء الكبار، ولا المعوذين، لأن الحالتين مضرتان بالخير العام[1].

وفي معرض حديثه عن مسئولية الحكومة رأى روسو أن دورها ينحصر في وضع قرارات الإرادة العامة موضع التنفيذ، فلايجوز لها أن تشارك في أعمال السيادة لأنها مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولاسلطان لها، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده، وهي مفوضه فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة[2].

وعندما تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب، ففي هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها[3].

إن المسألة بالنسبة للحكام ليست في أن يتعاقدوا، وإنما في أن يطيعوا، إنهم لايقومون في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة بشيء أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأي شكل الحق في المناقشة في الشروط.

ولكن اذا كان الناس يعيشون في سلام فما الذي يدعوهم إلى إقامة الحكومة؟ يجيب روسو على ذلك بقوله: «إن الناس جميعاً ليسوا على مستوى واحد من التعقل بحيث يتيح لهم العيش في سلام، فقد يكون هناك من يراعي مصلحته الخاصة مضحياً بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيسيء استخدام سلطته لأنه لن يكون خاضعاً لأي قانون، فلايمكن أن يكون جميع الأفراد موافقين على جميع القوانين، فالمجرمون مثلا

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٦١.

(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٣) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٤٣

لايوافقون على القوانين التى تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما إقترفوه من جرائم، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شئونه(١).

ولايمانع روسو من إعطاء الحكومة سلطات أوسع من السلطات التى يسمح بها لوك، وذلك لثقته أن الشعب يفرض رقابته عليها، إذا ما أساءت إستعمال السلطة(٢).

تعقيب:

ظهرت الأصالة فى فكر روسو فى اهتمامه بقضية الحرية الفردية فى مواجهة السلطة السياسية، والأخطار التى يمكن أن تنشأ عن التطرف فى أى منهما، غير أن هذا لايمنع من القول بأن هناك بعض المآخذ التى تؤخذ على فكر روسو والمتمثلة فيمايلى:

١- رأى روسو أن السيادة مطلقة لاترد عليها أية قيودة، فالسيادة فى جوهرها وحسب معناها الأصلى هى السلطة العليا الآمره، وهذه السلطة، سلطة مطلقة غير محدودة ولاترد عليها قيود(٣).

وقد لمح دوجى إلى خطر ذلك مبيناً أن الأخذ به يؤدى إلى إنكار كل محاولة لإخضاع الدولة للقانون بصورة جدية.

فروسو إن كان قد نقل السيادة من الملك إلى الأمة إلا أنه ظل مخلصاً لفكرة السلطان المطلق.

---

(1) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op.cit., p. 306.

(٢) بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٠٦.

(3) Jacques Maritain, Le Concept de souveraineté, Revue International D'histoire Politique et Constitutionnelle (Paris: Univirsitaires de France, 1951) p. 14.

ولئن أقام روسو أساس نظريته على فكرة العقد الاجتماعى، إلا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم - للمجموع - دون تحفظ.

والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى إلى فقدانهم نهائياً لحرياتهم وحقوقهم لأنهم - فيما يرى - سوف يستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها.

وهو يدلل على ذلك بقوله: أنه لما كان النزول كلياً فهو متساو بالنسبة لجميع الأفراد، وبالتالى فإن المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة، ومادامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسيء فى نفس الوقت إلى نفسه وإلى المجموع.

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه، ونظريته فى الإعتراف بما للجماعة - صاحبة السيادة - من سلطان لاحدود له، مؤسسا ذلك على أن إطلاق سلطان الجماعة لايتعارض مع حريات الأفراد، لأن الجماعة - فى نظره - شخص معنوى لايخضع فى تصرفاته للنزوات والميول، بل يخضع للعقل، ولأن الأفراد إذا ينقلون إلى الجماعة حقوقهم الطبيعية فسيستردونها حقوقاً مدنية، فيكسبون بقدر ماخسروا، بل إن الحقوق التى يسكبونها بالدخول فى الجماعة ستكون حقوقا حقيقية يميزها - روسو - عن الحقوق الطبيعية ماتتمتع به من حماية السلطة العامة.

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعاً، ولايمكن أن يرفع التناقض الموجود فى نظرياته، ولذلك فقد انقسم قراؤه بين تيارين: فالبعض يعده من دعاة المبادىء الحرة والحقوق الفردية، بينما إستعان آخرون بأفكاره عن الارادة العامة فى تدعيم فكرة السلطان المطلق للدولة.

ويقرر روسو أن سيادة الدولة المطلقة هذه تترك سلطان الفرد سليماً لايمس، لأنه بالعقد الاجتماعي الذى ينشيء الارادة العامة فإن الأفراد بطاعتهم لهذه الارادة إنما يطيعون أنفسهم، وكلما كانت هذه الإرادة العامة قوية كلما كان الأفراد أنفهسم أقوياء.

ويرى دوجي أن هذا الكلام غير منطقي لأن تأكيد سيادة الإرادة العامة بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيود[1] .

فروسو يظن أنه لاضير من أن تكون للإرادة العامة سلطة مطلقة، إذ لاخوف من استبدادها، ولكننا – كما يقول الدكتور عبد الحميد متولى – اذا رجعنا إلى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها.

ففى النظام الديمقراطى نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم، ومعلوم أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفع إلى القيام بأعمال إستبدادية ضد خصوم الحزب. إذن هذه النظرية لاتكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف إلى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية[2] .

٢– رأى روسو أن السلطة صاحبة السيادة لاتحتاج إلى تقديم ضمان إلى رعاياها.

ويعترض دوجي على ذلك بقوله:«ان الارادة العامة هذه تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وبأقلية. ونتيجة لذلك فإنه عندما يقال أن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الإرادة العامة لايطيعون إلا إرادتهم هم، فإن هذا القول لايكون حقيقياً، ذلك أنه يوجد أغلبية وأقلية، وأن الأغلبية هى التى تفرض إرادتها على الأقلية، وهذا مالم يفسره روسو[3] .

---

(1) Duguit, Souveraineté et Lilerte (Paris: Sirey, 1922) p:137

(٢) عبد الحميد متولى، مبادىء نظام الحكم فى الإسلام (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨) ص ٥٦٩.

(3)Duguit, Souverainé et Liberte, op. cit., p. 97.

كذلك فإن كل من يتولى السلطة التشريعية العليا فى أية دولة، يجب أن يكون ملزماً بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب،مستعيناً فى ذلك بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل فى الخصومات بناء على هذه القوانين، ومستخدما لقوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين، وكل ذلك يجب ألا يتجه إلا نحو غرض واحد هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام.

٣- رأى روسو أن السلطة صاحبة السيادة معصومة من الخطأ، فهى على صواب دائماً.

ومن ثم يمكن القول هنا أن هذه السلطة سوف تكون سيفاً على رقاب العباد، بل حارساً يحمى حقوقهم، ويصون مصالحهم. أضف إلى ذلك أن الحياة العملية قد أثبتت لرجال الفكر، أن الإنسان كثيراً مايعمل بدافع من أهوائه الشخصية. كما أن تعقد ظروف الحياة الحضارية والسياسية والاجتماعية، قد عمل على خلق وسائل اعلامية كثيرة، تؤثر على تشكيل الرأى العام، وتكون قادرة على إفساد كل قرار أخلاقى للفرد، أو لأغلبية الأفراد، أو للأقلية الممثلة لها. هذه المؤثرات الاعلامية فى الحضارة الحديثة، قد أبعدت الإنسان عن صوت الضمير، والواجب عن صوت الحق والخير(١).

٤- أن نظرية روسو فى السلطة صاحبة السيادة قد هونت كثيراً من أهمية الحكومة، إذا أن السيادة تخص الشعب بإعتباره شخصية مشتركة، فى حين أن الحكومة ماهى إلا مجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقا لما تمليه إرادة الشعب.

---

(١) نازلى اسماعيل حسنى، الشعب والتاريخ «هيجل» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦) ص ١٠٠.

فالحكومة ليس لها حق مخول ثابت أيا كان، ولكنها ذات وضع شرعي فقط بإعتبارها لجنة. وقد إرتأى روسو ذلك حتى يستبعد أى شكل من أشكال الحكم التمثيلى، نظراً لأنه لايمكن تمثيل سيادة الشعب.

ومن ثم يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلاً فى إجتماع المدينة.

لقد كان روسو يعتقد أن نظرية الارادة العامة سوف تحد من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهم، إذ برغم أن الشعب له كل السلطة، فإن الشخصية المشتركة لايمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن إرادتها أو تنفذها.

أن أقلية حسنة التنظيم، زعماؤها على إقتناع بالهامهم الخاص، وأعضاؤها يفكرون بدمائهم - كما يقول سباين - قد تثبت أنها أداة كاملة تقريبا للتعبير عن الارادة العامة(1).

ان الذى يقرأ كتاب «العقد الاجتماعى» يلمس من غير عناء أن روسو يعتقد الفخر يملأ جوانبه أنه إذ ميز بين الحكومة وصاحب السيادة جاعلاً منها مجرد تابع له يستطيع أن يعزله كلما شاء، قد ابتدع فكراً، وصور نظاماً إذا لاذ الناس به حصنوا حرياتهم من الإستبداد والطغيان.

ولكن روسو إذ أمّن المواطن فى دولته من إستبداد الحاكم تركه فى ظل حكومته الثالثة - الديمقراطية - يئن تحت نير طغيان «الكل» ذلك الطاغية المتهور الذى لايملك إحساساً بالمسئولية.

ان الأمر مع ذلك الكل يوضح أنه ليس هناك من مسئول معين، ومن ثم فلامسئولية. بينما مع الفرد المطلق، المسئولية واضحة المعالم، فالانفراد بالسلطة ذاته

---

(1) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٧٩٨.

تحديد للمسئولية، والحاكم المنفرد ان طغى فإنه وحده لابد أن يتحمل مسئولية عمله. أما الكل اذا طغى فهو جمع لاتلتصق فيه المسئولية بشخص فى ذاته.

وهكذا يخلق روسو بنظريته فى الارادة العامة دولة صاحب السيادة فيها غير مسئول بقدر ماهو مطلق، ومن ثم فلا حرية ولا أمن، إنه قد خلق «كلا» سيداً مطلقا على أشلاء أحرار أصبحوا له عبيداً.

٥- رأى روسو أن طاعة الارادة العامة واجبة، حيث هى التعبير عن الحرية الأخلاقية للفرد، فإذا مارفض الفرد - أو الأقلية - الطاعة فقد يضطر إليها بالقوة، وذلك لايعنى سوى مجرد إجبار الفرد على أن يكون حراً[١].

ولكن روسو لم يكن يدرى وهو يتحدث بذلك أنه يضع سلاحاً فى يد الذين قدسوا الدولة فى العصر الحديث من فلاسفة أمثال هيجل وبوزانكيت، وحكام أمثال هتلر وموسولينى وفرانكو.

٦- يؤيد روسو حق الشعب فى التشريع حتى ولوكان بين أعضائه من هم غير قادرين على ذلك. ولاندرى كيف يمكن لجمهور غير متخصص لايعرف غالباً ماذا يريد - على حد قول روسو، لأنه نادراً مايعرف ماهو صالح له - أن ينفذ مشروعاً كبيراً وصعباً مثل نظام التشريع[٢]؟

٧- كان روسو يضع الإنسان فوق القانون، ويقول فى ذلك ان ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، وقد شبه ذلك بمشكلة تربيع الدائرة فى الهندسة. ولكن هل من الممكن أن ينقاد الانسان لسلطة هى فى الحقيقة أقل منه؟

---

(١) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص ٢٣١.

(٢) لمزيد من التفصيل راجع، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث، مرجع سابق، ص ١٩٢.

٨- رأى روسو أن مهمة الحكومة تتمثل فى القيام بما تمليه عليها الارادة العامة. وهذا الكلام إذا قبلناه من الناحية النظرية، فإنه يصعب قبوله من الناحية الموضوعية، لأنه يصعب علينا تخيل أمة، بأجمعها، على صعيد واحد، تعبر بصوت واحد، عن إرادة واحدة.

(٥) كانط:

تجنب كانط(*) فى بداية حياته كل مايتعلق بالدولة وأجهزتها السياسية، حتى أننا نكاد نجهل آراءه السياسية لولا أنه نشر فى أواخر أيامه، وأثناء الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٥م كتاباً مهماً سماه «مشروع للسلام الدائم»، ولهذا الكتاب عدة جوانب؛ فهو يمثل أولاً أمنية كانط فى شكل الحكومة، ويمثل ثانيا رغبته فى تحديد شكل جديد للنظام السياسى العالمى، مما يعتبره إضافة إلى ماضمنه من آراء مهمة فى فلسفة التاريخ.

وقد عرف كانط الدولة بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية(٦٠). وتستند الدولة بصفتها منظمة اجتماعية، أى منظمة بقوانين الحق، إلى المبادىء العقلانية التى تدور حول المفاهيم التالية:

١- حرية جميع أفرادها بصفتهم الإنسانية.

٢- مساواة - بعضهم بعضا - بصفتهم محكومين.

٣- استقلال جميع الأفراد بصفتهم مواطنين(١).

وليست هذه المبادىء قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ماهى

(*) (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

(١) عبد الرحمن بدوى، أما نويل كانط - فلسفة القانون والسياسة (الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص ٥.

أسس لايمكن للدولة أن تبنى إلا عليها وحدها، وبمقتضى المبادىء العقلانية للحق الانسانى بوجه عام[1].

فكانط اعتبر أن الدولة جملة أشخاص متميزين، وهو بذلك يعنى أنهم أحرار. وأن الدولة ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقا، فإن عليه واجبات، وكذلك الأمر بالنسبة للحاكم له مجموعة من الحقوق والواجبات، يتم الإتفاق عليها فى ثنايا العقد الإجتماعى[2].

كما رأى كانط أن كل دولة يجب أن تشتمل فى ذاتها على ثلاث سلطات، أى أن المسئولية السياسية يجب أن تكون موزعة على ثلاثة أشخاص.

- السلطة ذات السيادة، وتقوم فى شخص المشرع.
- والسلطة التنفيذية و تقوم فى شخص من يحكم وفقاً للقانون.
- والسلطة القضائية – التى تنسب إلى كل واحد حقه وفقا للقانون – فى شخص القاضى[3].

فالسلطة التشريعية التى تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة – عند كانط – عن إرادة الشعب، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلا تاماً، وهذا النوع من الحكومة هو أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضا أنسبها لإستتباب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم

---

(١) علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية (القاهرة: دار التعاون ، ١٩٨٦) ص ١٤٩.

(٢) كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣) ص ١١.

(٣) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣) ص ٤٤٩.

أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها، في حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى في الحرب ملهاة يلهى بها شعبه، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهي دائماً على إستعداد لهذه المأمورية(١).

فالشعب إذن هو مصدر السيادة، لأنه لايمكن أن يوجد سيد غيره - بموجب قوانين الحرية - وهو صاحب الحق في التشريع، أما الحاكم فهو مجرد وكيل يمثل الارادة العامة، بل إن السلطة القضائية مصدرها الشعب.

من هنا يمكن القول بأن النظام الديمقراطي هو الشكل العقلي للدولة - عند كانط - أو هو الباقي وحده، مهما تعاقب الأشخاص(٢).

ويعد كانط من أكبر المناهضين للنظام الاقطاعي، لذا فقد أعطى للدولة الحق في نزع ملكية النبلاء مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، على أساس أن الإمتيازات الطبقية ينبغي على الدولة أن تعالجها بطريقة تدريجية. فمالك الأرض هو الشعب، وليس للدولة الحق في أن تمتلك هذه الأرض، بل عليها أن تملكها للأفراد وبالطرق القانونية(٣).

وفي حديثه عن الارادة العامة يرى كانط أنه لكي ينظم الدولة تنظيماً حسناً - وهو أمر في مقدور الناس قطعا - أن تتألف القوى البشرية تألفاً يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضي عليها قضاء مبرما(٤).

لقد كره كانط استبداد حكام الدولة البروسية العسكرية ، ورأى أن الاستبداد سيقود الأمة حتماً إلى الحرب، وأن الوسيلة الوحيدة لمنع هذه الحرب، وإستبدالها

---

(١) عبد الرحمن بدوي، أما نويل كانط، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ط ٢ (القاهرة : دار مصر، ١٩٧٢) ص ٥٧.

(٤) كانط ، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص ٢١.

بإصلاحات متتابعة تكمن فى التشريعات والأنظمة الديمقراطية.

وتبلغ الجرأة بكانط - ذلك الرجل الهادىء النظامى -.بأن يصرح بإستحالة تحقيق هذه التشريعات والأنظمة إلا عن طريق الثورة، وإذا تذكرنا أن كانط أصدر كتابه «مشروع السلام الدائم» سنة ١٧٩٥ - أى بعد نشوب الثورة الفرنسية - أدركنا مدى أهمية هذه الثورة فى نظره، بإعتبار أنها ستكون البادرة الأولى لتحرير أوربا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة وإستبدالهما بأنظمة جمهورية، وبقيام نظام دولى يرتكز على الديمقراطية، ولامكان فيه للعبودية والاستغلال(٦٨).

وتستند الارادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة، ويظهر هذا المبدأ فى مفهوم العقل الكانطى الذى يسوغ معاملة الإنسان العاقل بشىء من الاحترام.

يقول كانط: «عامل الناس جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لاوسائل»، ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسيء إلى آدميتهم، بل يجب أن يعامل الناس - فى رأيه - معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعى الذى هو من عمل الناس المتعقلين، والذى يخول من يعيشون فى ظله - بطاعتهم له وإنتباههم للحدود التى يضعها فى سبيلهم - أن يحتفظوا بحريتهم(٢).

من هنا يمكن القول بأن السياسة الديمقراطية - عند كانط - تربط بين مفاهيم الاحترام والعقل والقانون والحرية والالتزام السياسى وسد الحاجات الإنسانية، أو إذا شئت خدمة مصالح الأفراد.

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى - حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص ٤٨٧.

(٢) ملحم قربان، المنهجية والسياسة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ٣٣٤.

تعقيب:

كان لآراء كانط أثر كبير على الحركة القومية الألمانية فى القرن التاسع عشر، ومالبثت هذه الآراء أن صار لها دوى سياسى عظيم فى أوربا كلها، إلا أنه رغم ذلك فإن آراءه لاتخلو من بعض جوانب النقد المتمثلة فيما يلى:

١- يؤكد كانط أنه ينبغى علينا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته.

ويمكن إعتبار ذلك شكلاً مجرداً لنظرية حقوق الإنسان، ولكن لو أخذنا هذا المبدأ أخذاً جاداً، لأصبح من المستحيل الوصول إلى قرار، حيث تصطرع مصالح الأفراد.

والمصاعب واضحة بشكل خاص فى مجال السياسة، الذى يستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ إيثار الأغلبية، الذى يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين.

ولكن إذا كانت الحكومة تحرص كل الحرص على مراعاة الجانب الأخلاقى، فلتكن غايتها هى تحقيق خير الجماعة، مراعية فى ذلك مبدأ العدالة.

٢- أراد كانط أن تكون الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية منفصلة، ولكن اذا كان كانط قد كتب ذلك تحت وطأة حكم الإرهاب، فقد كان يرتاب فى الديمقراطية، فهو يقول أنها بالضرورة إستبداد، مادامت تقيم سلطة تنفيذية، فالشعب كله كما يدعونه - الذى يفرض مقاييسه - ليس فى الواقع كل الشعب، وإنما أغلبية فقط ومن ثم تكون الارادة العامة هنا متناقضة مع نفسها ومع مبدأ الحرية[١].

---

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٣٢٦.

٣- كتب كانط تحت تأثير كتابات روسو، أن هناك قانوناً مقدساً لايمكن حرقه، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه، هذا القانون ليس مصدره البشر، وانما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومعصومة، هذا القانون هو: «أن صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوقا فى مواجهة رعاياه، وليس عليه إطلاقاً أية واجبات»(١).

ولكن من أين أتت قدسية القانون هنا؟ وإذا لم يكن هذا القانون مصدره البشر فما مصدره؟ وأين هذ السلطة التشريعة العليا المعصومة؟ واذا كان صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوق فى مواجهة رعاياه، وليس عليه أية واجبات فأين هو العقد؟ هذا مالم يبينه كانط.

(٦) چيرمى بنثام:

يبدأ بنثام (*) حديثه عن مبدأ المسئولية بتحليل وظيفة الحكومة فيقول: ان الوظيفة الأساسية للحكومة هى نشر السعادة فى المجتمع عن طريق فرض العقاب، واعطاء المكافآت للأفراد، فما الحاكم إلا معلم وموجه للأفراد لتحقيق أغراضهم فى الحياة، وعلى ذلك فوظيفة المشرع هى إستعمال مبدأ العقاب والجزاء لنشر السعادة فى أقصى حد ممكن، وتخفيف الألم إلى أقل حد، ولكى يصل المشرع إلى ذلك يجب عليه أن يتبع جدول السعادة والألم الذى وضعه بنثام، ويفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم الذى وقع(٢).

ان وظيفة المشرع - عند بنثام - هى تجنيب المجتمع للمخاطر التى يمكن أن

---

(١) طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة : المكتبة الحديثة، ١٩٦٧) ص ١٤١.

(*) أسس بنثام - ١٧٤٨ - ١٨٣٢ المدرسة النفعية التى كانت أحد المصادر الهامة التى أثرت على الفكر الديمقراطى.

(٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٠٩.

تحدث له، والسعى لتحقيق توافق سعادة الفرد وسعادة المجموع، وطالما أن قيمة السعادة تزداد تبعا لزيادة إنتشارها فسوف يشعر الفرد بمزيد من السعادة اذا شملت هذه السعادة عدداً أكبر من الأفراد هذا بالإضافة إلى أن الفرد شديد التأثر بعقوبات الرأى العام، وهنا تنحصر وظيفة الحكومة فى نشر السعادة بين أغلبية أفراد الشعب لابين مجموعة بذاتها.

يقول بنثام، ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة. وحب بنثام للمساواة قاده مبكراً إلى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين أبنائه، وأن يعارض حرية الوصية، وقاده مؤخراً إلى معارضة الملكية والأرستقراطية الوراثية، وأن يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما فى ذلك تصويت النساء(١).

وقد إقترح بنثام عدة تعديلات فى الدستور الإنجليزى، وذلك لضمان عدم تفضيل الحاكم لمصلحته الخاصة، وحتى لاتتضارب مصالح الطبقة الحاكمة مع مصالح المحكومين، ومن هذه الإقتراحات.

تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية فى البرلمان، وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الادلاء بصوته، فيكون الرأى العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً، ومنها أيضا إعادة الإنتخاب سنوياً حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على إتصال دائم بالمحكومين، وحتى لايفسد الممثلون إذا طالت مدة نيابتهم.

كذلك يرى بنثام أن البرلمان يجب أن يكون مندوبا عن الشعب لاممثلا له، وكان يخشى أن أعضاء البرلمان إذا إعتقدوا أنهم ممثلون للشعب فإنهم قد ينبذون مصالح المواطنين، ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة، أما إذا كانوا مجرد

---

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحى الشنيطى (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧) ص ٤١٥.

مندوبين فإن هذا الخطر يقل إلى درجة كبيرة، وهنا يصل بنثام إلى ماوصل اليه روسو[1].

ومن ثم يتضح أن بنثام كان يرى أن الحكم المثالى هو أن تكون الحكومة جمهورية، ولها مجلس واحد من مندوبين عن الشعب يعاد إنتخابهم سنوياً، ومهمة البرلمان مهمة واسعة، فمن واجبه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من المواطنين.

ويقول بنثام أن السلطة تنبع من مصادر أربعة مميزة: سياسية، دينية، أخلاقية، جسدية، ومادام كل فرد هو أفضل من يحكم على مصالحه الخاصة، فقد دعى بنثام إلى التقليل إلى حد بعيد من الضوابط الحكومية الادارية[*].

واذا زاد عمل الحكومة يجب أن يزيد إشراف الإرادة العامة على الادارة، والا حرص الموظفون الدائمون للعمل على مصالحهم الخاصة دون مصالح الشعب، وقد وضع بنثام وسائل للحد من هذا الخطر، أهمها، أن يكون لهيئة الناخبين حق فصل أى موظف عمومى عن طريق تظلم للبرلمان.

ويمكن تلخيص المبادىء التى نادى بها بنثام، وأعتبرها لازمة لأى حكم يريد أن يكتب له البقاء، بمعنى أنه إذا قامت السلطة السياسية والتزمت بهذه المبادىء، فإنه يمكن القول حينئذ أنها سلطة تضع مبدأ المسئولية موضع التطبيق، وهذه المبادىء هى:

١- من المسلم به أنه يجب أن تكون هناك سلطة، سـواء فى ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك،

---

(١) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث (القاهرة : دار الكتاب العربى، ١٩٦٧) ص ٦٠.

(*) كان بنثام يرى أن مايضبط علاقات الأفراد بعضهم ببعض هو «العلم» الذى ينمى الشخصية الفردية ويدعوها إلى التصرف تصرفاً حسنا.

يتجلى فى أنه بدلا من تركيز السلطة فى يد الديكتاتور، فإنها فى الدول الديمقراطية يجب أن تتوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

٢- إن الأشخاص الذين يتولون السلطة لابد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر، فالشعب هو مصدر السلطة، ولامصدر لها غيره.

٣- إن السلطة لاتبقى إلى الأبد فى يد حكومة بعينها لاتتغير ولاتتبدل. بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التى تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج وتتآلف، وتتعايش وطريقة هذا التغيير الحكومى هو بالطبع الانتخابات، التى تجرى بعد كل فترة محددة من الزمن.

٤- الحكومة مسئولة أمام الأمة مسئولية تامة، أى أن عليها قبل أن تمارس سلطتها ضد الشعب، أن تقدم له المبررات المقنعة التى تدعوها إلى فعل ذلك.

٥- أن حرية الصحافة لابد أن تصان وتكفل، أى أنه لابد أن يكون هناك ضمان بأن يستطيع كل فرد، بصرف النظر عن الطبقة التى ينتمى اليها، الإفصاح عن شكاواه، وآلامه أمام المجتمع بأسره.

٦- أن تصان حرية التجمع، والمقصود بحرية التجمع هى حرية الساخطين على السلطة الحاكمة فى تبادل الأفكار والعواطف وممارسة كل أساليب المعارضة ماعدا الثورة، واللجوء إلى وسائل التخريب.

ومعنى ذلك أن أولئك الذين لايوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السلمي عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا إلى المقاومة المسلحة أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى إرتضته الأغلبية، وهنا نلمح أن أثر روسو قد ظهر واضحاً تماماً على بنثام.

تعقيب:

على الرغم من أن بنثام كان منطقيا فى تفكيره إلى درجة كبيرة، الا أن ذلك لايمنع من أن نسجل عليه بعض الملاحظات، والتى تتمثل فيمايلى:

١- يقول بنثام ان على الحاكم أن يفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم التى حدثت.

وبهذا التحليل يعود بنا بنثام إلى فلسفة العصور الوسطى التى كانت تعتقد أن وظيفة الحاكم هى تنفيذ قانون الخالق عن طريق فرض العقاب أو إجزال العطاء تبعاً لميزان الهى يحدد مدى الخير أو الشر، ولم يغير بنثام شيئا من هذه العقيدة سوى إحلال فكرة البشر عن الخير والشر محل القانون الإلهى، فالهيئة الحاكمة فى كلتا الحالتين لها سلطات واسعة، ولها صفة استبدادية

٢- رأى بنثام أن وظيفة الحكومة تنحصر فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لابين مجموعة بذاتها. والملاحظ هنا أن بنثام قد تجاهل الأقليات تجاهلاً تاماً، ولم يهتم إلا بالأغلبية وهومؤمن بالمبدأ الذى أتى به لوك، والذى ينص على أن الأغلبية لاتخطىء، ولذلك فقد إهتم بالبحث عن تنظيم العلاقة بين الأغلبية وبين الحاكم، حتى يضمن تطبيق مبدأ السعادة لهذه الأغلبية.

٣- إن نظرية بنثام تبدو متضاربة، فقد تأرجحت تبعاً للوقت الذى كان يكتب فيه، ففى بداية كتاباته، كان يؤمن بالمشرع المستنير الذى يعمل جاهداً لنشرا أكبر كمية من السعادة لأكبر عدد من الشعب، ولم يبحث عن تغيير المشرع، أى أنه كان يؤمن بسيادة الحاكم المستبد على الشعب.

وفى كتاباته الأخيرة عدل عن هذا الرأى، ورأى أن السيادة الحقيقة يجب أن تعطى لأغلبية الشعب، ويجب أن تشرف هذه الأغلبية إشرافاً تاماً على الجهاز الحكومى، أى أنه آمن بسيادة الشعب على الطبقة الحاكمة، ودعاه إيمانه بسيادة

الشعب، أو الأغلبية من الشعب على وجه أصح إلى الاعتقاد بأن الشعب لايخطىء أبداً.

٤- إن نظرية بنثام القائمة على أساس السعادة كانت تحمل بين طياتها خطر القضاء عليها، إذ أن بنثام حاول تمجيد سلطات الهيئة التشريعية إلى أبعد مدى، مما يجعل سلامة الفرد فى خطر مستمر، فنراه يصور الدولة على أنها واقعة تحت سلطة الهيئة التشريعية التى لها حق مراقبة المجتمع وقيادته.

وبما أن أعمال السلطة التشريعية تمثل أغلبية الشعب، فإن لها كل حق فى التدخل فى جميع أعمال الفرد، فكأنه جعل للهيئة التشريعية صفة السلطة العليا فى الدولة.

وقد بدأ هذا الكلام يتحقق عملياً بعد الاصلاح الدستورى عام ١٨٣٢، وبدأ خطر تطبيق النظرية عملياً يظهر واضحاً ويهدد حريات الأفراد تهديداً مباشراً، وصارت القوانين التى يصدرها البرلمان أو الأغلبية تحد تدريجياً من حرية الأفراد فى التمتع بالسعادة، وبذلك تعرضت حريات التفكير والعمل لخطر سيطرة الأغلبية.

٥- نادى بنثام بترك كل إنسان حراً فى تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ولكن إذا ترك كل إنسان ليقرر مصلحته بدافع من أنانيته فيكف يوضع تشريعاً عاماً للجنس البشرى، وكيف تضمن أن المشرعين أنفسهم لم ولن يضعوا تشريعات توافق لذتهم الخاصة؟

يقول بنثام: «ان القانون المدنى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف هى: البقاء، الرخاء، الأمن ، والمساواة.

ومن ثم يلاحظ أنه لم يشر إلى الحرية، والواقع أنه رغم إعتباره من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية، فإن عنايته بهـا كانت ضئيلة، فقد أعجب بالحكام المستبدين الذين سبقوا الثورة الفرنسية مثل كاترين العظمى.

٧-كان بنثام يزدرى نظرية حقوق الانسان، فقد قال أن حقوق الإنسان لغو صرف، وحقوق الانسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين.

وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون إعلانهم لحقوق الإنسان، دعاه بنثام عملاً ميتافيزيقيا بل غاية التطرف فى الميتافيزيقا، وقال أنه من الممكن تقسيم مواده إلى ثلاث فئات:

١- المواد التى لاتعقل ٢- المواد الباطلة ٣- المواد التى لاتعقل والباطلة معا[١].

لقد كان مثل بنثام الأعلى، كمثل أبيقور، الأمن، لا الحرية، فالثورات والعواصف، من الأفضل أن نقرأ عنها، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش فى كنفهما.

(٧) چون ستيورات مل:

فى كتابه «الحرية» يشرح لنا ميل[*] غرضه الاساسى من هذا الكتاب فيقول فى إفتتاحيته «ان موضوع هذه المقالة هو الحرية الإجتماعية والمدنية، وطبيعة السلطة التى يمكن للمجتمع أن يفرضها على الفرد.

وهذه المسألة - على حد قوله - لم توضح من قبل، ولم تناقش بصفة عامة إلا قليلا، إلا أن لها تأثيرا عميقا على موضوع الساعة، ومن المحتمل أن تصبح مسألة المستقبل الحيوية[٢].

وقد لاحظ مل أن تاريخ البشرية يثبت أن محبى الحرية كانوا دائماً يقاومون نزعة الرجال الأقوياء نحو السيطرة، ويخطىء من يعتقد أن تعديل الدساتير الذى

---

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١٦.

(*) (١٨٠٦ - ١٨٧٢).

(٢) جون ستيورات مل، الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة محمد أنيس، سلسلة الألف كتاب (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٥٦).

وضع السلطة في يد الشعب في نهاية القرن الثامن عشر يعد ضمانا كافياً لحريات الأفراد، اذ اعتقد الناس أنه طالما أعيدت السلطة إلى أيدى الشعب فلا خوف على الحريات، فلم يقم واضعوا الدساتير الجديدة بالنص على الإحتياطيات اللازمة لصيانة حريات الشعب[1].

ومل إذا يعترض على ذلك يوضح لنا وجود فارق كبير بين الحاكمين والمحكومين، وحتى إذا لم نعترف بوجود هذا الفارق فإننا نجد أن الحكام لايمثلون كل الشعب، بل يمثلون الأغلبية فقط. فالحكومة لايمكن أن تكون ممثلة للشعب تماماً، فهى إذا أعطيت سلطة غير محدودة فمن الجائز أن تقضى على الحريات التى ناضل الشعب من أجلها. فالحكومة تمثل الأغلبية أو بمعنى أصح تمثل الرأى العام للأغلبية، وقوة الرأى العام هذه يسهل عليها أن تطغى على حقوق الأقلية.

وهو يذكر فى هذا الصدد: أن المجتمع يزاول إستبدادا اجتماعيا أقوى من كثير من الاضطهادات السياسية، فهو يتدخل فى تفاصيل حياة الأفراد حتى أنه يستعبد الروح نفسها، ولم تعد وسائل الحماية ضد الحاكم كافية، وظهرت الحاجة إلى إيجاد حماية ضد استعباد الرأى العام (السائد)، أى ضد إتجاه المجتمع إلى أن يفرض – بوسائل غير العقوبات المدنية – معتقداته، وطرقه الخاصة على أنها قواعد أخلاقية ملزمة حتى لأولئك الذين لايدينون بها، وبذلك يرغم المجتمع جميع الأفراد على أن يتلونوا بلون مجتمعهم.

ويرى ميل أن مستقبل الحريات فى إنجلترا مستقبل مظلم، فالأغلبية لم تشعر بعد أن قوة الحكومة هى قوتها، أو أن رأى الحكومة هو رأيها، فما بالنا بالأقلية التى نعرف تماماً أنها غير ممثلة فى الحكومة، وكيف يمكن أن تحافظ على

---

(١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٤.

حقوقها وحريتها تجاه الحكومة والمجتمع؟ وهنا بحث مل عن **الوسائل التي تحد من سلطة الحكومة كي لاتقضى على شخصية الفرد عن طريق القضاء على حرياته، تلك الحريات اللازمة لتطوره وإعطائه الشخصية المستقلة.**

لقد حاول ميل أن يحد من سيطرة المجتمع، أو بمعنى أخر من سيطرة الرأى العام على الفرد، وأن يجعل للفرد شخصيته المستقلة، ولذلك نبذ فكرة بنثام عن شمول السعادة، ولم يجد سوى مبرر واحد للمجتمع يعطيه حق التدخل فى الفرد. هذا المبرر هو حماية النفس أو الدفاع عنها[١].

من هنا يمكن القول أن ميل قد نادى بعدم صهر الفرد فى المجتمع، لأن الفرد يجب أن يظل بصفاته التى يتمتع بها كإنسان ولايجب أن يطغى أو يهضم الصالح العام صالح الفرد. فالصالح العام فى رأيه لايتمثل فى رأى الأغلبية ضد الأقلية بل أن الفرص يجب أن تعطى للمعارضة والقلة فى إبداء الرأى.

وقد كتب ميل مقالاً عن «الحكومة التمثيلية» حاول فيه أن يوفق بين حريات الأفراد والتزاماتهم نحو الحكومة والمجتمع فهو يؤكد أن الغرض من الدولة هو تنمية الملكات الثقافية فى الفرد، اذ يتوقف مستقبل المجتمع على مدى نجاح الدولة فى تحقيق هذا الغرض.

ومن ثم فقد جاء تأكيد ميل على أن نظام الحكومة التمثيلية يمكن أن يضمن الحرية للأفراد، فالسيادة فى الدولة يجب أن تترك فى أيدى الشعب لأنه خير حكم فيما يتعلق بمصالحه. ومهمة الحكومة يمكن أن تؤدى بأفضل الطرق وبنجاح اذا مورست تحت رقابة أصحاب المصلحة المباشرة أو تحت رقابة الشعب.

فضلاً عن هذا فقد رأى أن تطوير شخص متكامل يتوقف على ممارسته لكافة طاقاته.وأن الحقوق السياسية والمسئوليات مطلوبة بدرجة كبيرة لتطوير طاقات الفرد وثقافته ومعنوياته.

---

(١)جون ستيورات مل، الحرية، مرجع سابق، ٣٣٦.

كما أوضح أيضا أن مسئولية ممثلى الشعب ليست مقصورة على التشريع فقط بل تتعدى ذلك لتشمل عملية المراقبة، حيث أن مسئوليتهم تحتم عليهم أن يراقبوا وبعناية عمل الحكومة وتعريف الشعب بما تقوم به.

كذلك فإن عليهم تعيين أعضاء جدد فى الحكومة كلما كانت تصرفات الحكومة تتعارض مع مصالح ورغبات الشعب.

وجون ستيورات مل وان اعتبر الديمقراطية أفضل حكومة مثاليا لكنه يستهجن المبادىء المميزة للحكومة الشعبية وإنتقاداته موجهة للواقع العملى للحكومة الشعبية. وعلى هذا فقد نادى بإقتراح إدخال عدة إصلاحات فى النظام الإنتخابى البرلمانى وضرورة تنظيم دستور الدولة لضمان توظيف الكفاءات الممتازة فى المجتمع.

وتتلخص أهم هذه الاقتراحات فيما يلى(١):

١- رأى أن اختيار الطبقة الحاكمة لايجب أن يترك للغالبية الجاهلة، بل لايصح أن تتساوى أصوات الناخبين حيث يجب إعطاء وزن أكبر للكفاءات، ولكن وفقا لرأيه فإن هذا لايكفى لإتقاء التفوق العددى للجماهير الجاهلة التى قد تكتسح الأقلية المتعلمة.

٢- رأى مل ضرورة إجراء تعديلات كبيرة على سلطة البرلمان حتى يمكنه الاشراف على الحكومة التى إقترح زيادة نشاطها واسناد مهمة الادارة فيها للخبراء، وأصحاب المعرفة.

كذلك فإن إيمانه بمبدأ الحرية الفكرية المطلقة قد جعله يؤكد أن الرأى العام

---

(١) راجع فى ذلك، بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٧. وكذلك: حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٦٤.

لاتمثله الأغلبية فحسب، بل يجب إتاحة الفرصة للأقليات للتعبير عن نفسها والمناقشة بحرية حتى يمكن التعرف على الاتجاهات المختلفة بجدية وأمانه، بما يمكن الحكومة من أن تعمل فى ضوء الأوضاع الموجودة فعلا.

٣- بما أن البرلمان - وهو الممثل للشعب - لايمكنه أن يقوم بأعباء الحكم،فإنه يتعين اللجوء إلى خبراء ومختصين للقيام بوظائف الحكم، مع قصر وظيفة البرلمان على الاشراف والمناقشة.

تعقيب:

أمن چون ستيوارت ميل بضرورة وجود الدولة وأهميتها بالنسبة للفرد، لكنه لم يوافق على أن تطغى الدولة على حرية الفرد وتقضى عليها، والمشكلة التى واجهت ميل هى كيفية الجمع بين فكرة الدولة صاحبة السيادة المطلقة، والمحافظة على حريات الأفراد المكونين لها، فجعل للدولة غرضاً جديداً، وهو العمل على تنمية شخصية الفرد، بما أوجده من نظام للحكم يمكن الدولة من المضى فى تحقيق غرضها. و فى نفس الوقت يتيح الفرصة لمختلف الأفراد للتمتع بحرياتهم.

أما من ناحية اختيار الطبقة الحاكمة فقد رأى ميل أنه يجب ألا تترك للغالبية الجاهلة، بل لايصح أن تتساوى أصوات الناخبين حيث يجب إعطاء وزن أكبر للكفاءآت ولكن يلاحظ هنا أن ثمة تناقضا كبيراً فى رأى ميل فيما يتعلق بالحرية اللصيقة بالفرد، حيث أنه فى مجال التطبيق وتوضيح شكل الحكومة التمثيلية قد ركز على التمثيل النسبى والثقل النسبى للكفاءات خاصة المثقفين منهم، ومن ثم فقد أهمل الطبقات الأخرى غير المثقفة وسلبهم حقوقهم السياسية، وبالتالى فإن مسئوليتهم هنا أصبحت ضئيلة، إن لم تكن شبه منعدمة.

(٨) بوزانكيت:

يقتطف بوزانكيت(*) من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى الإتجاه الكلى

(*) عاش بين عامى ١٨٤٨ - ١٩٢٣).

الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذى يتبع الارادة العامة وليس منفعته الخاصة، بمعنى أن الإنسان الذى يكوّن الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الارادة العامة، وترتفع إلى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الإرتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى.

يقول بوزانكيت: «ان الحكم الذاتى لايمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر إلا إذا إتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية.

وهنا يقول بوزانكيت أننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر، وهذا هو ماعنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لاتكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة وإتحدث فى النهاية بالارادة العامة[١].

وقد رأى بوزانكيت أن لكل مؤسسة غرضا، وأن هذا الغرض إنما هو تعبير عن العقل الجماعى Collective أو العقل الاجتماعى Social، فالمؤسسات ليست سوى «مبادىء» أو «أفكار» يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض الجماعى أو الاجتماعى، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردى الذى يمكن تحليله إلى: سمات ينبغى أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لمبدأ عام[٢].

---

(١) على عبد المعطى محمد، بوازانكيت، قمة المثالية فى إنجلترا (الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص ١٧٥.

(2) Bosanquet, B., The Pholosophical Theory of The State, p. 109.

ونقلا عن : على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص ١٧٦.

وبوزانكيت يرمى بذلك إلى أن كل وظيفة يؤديها الفرد، إنما هى مظهر من مظاهر أحد المبادىء العامة، ومن ثم فهى مظهر من مظاهر العقل الجماعى أو الغرض الجماعى.

وهكذا فإن الفرد حينما يقوم بعمل مافى احدى المؤسسات، فإنه بذلك يشارك فى تحقيق، الغرض الاجتماعى، أو يشارك فى الارادة العامة، وهو يسمى هذه الإرادة العامة بإرادة الفرد الحقيقية Real تمييزاً لها عن إرادته الواقعية Actual أو إرادته الخاصة Particular كفرد مجرد.

وتأسيسا على ذلك فإن الفرد حينما يؤدى واجباته تجاه المؤسسة التى هو عضو فيها، سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فإنه بذلك يتطابق فكراً وعملاً مع الارادة العامة، وتتحقق له حريته التى ينشدها.

يقول بوزانكيت: ان الحرية هى تحقيق للذات الحقة، وهى أن نحيا أفضل حياة لنا، ونكون نحن والكل واحداً. إن الحالة الكاملة للحرية – فى رأى بوزانكيت – هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل مايكون، كما أن الارادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها. ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية، وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة(١).

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية، أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات العضوية أو المعنوية، وذلك للإرتقاء بها، ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية.

ومن هنا تأتى فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت والذى تفرضه علينا الارادة العامة، ماهو إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقه على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية.

---

(١) على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص ١٧٣.

وعن هذا القسر يقول بوزانكيت: «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الارادة الحقيقة للفرد الذى يريد من حيث كونه كائناً معقولاً، هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى، بمعنى آخر فإن القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه. إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توجد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقه فى رباط كلى موحد[1].

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد - كما يرى بوزانكيت - هى تحقيق الحياة الأحسن، والحياة الأحسن هذه تكون متحققة فى الشعور، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس من الممكن أن ينحرف الشعور المنعزل عن خط السير العام أو الكلى، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟.

يجيب بوزانكيت هنا: نعم قد يحدث هذا، لذلك لابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية.

ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوافر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية، والإرتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين، يقول بوزانكيت: والمجتمع كوحدة منتظمة إنتظاماً صحيحاً، يمارس الضبط على أعضائه من خلال القوة المطلقة.

ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكى تمارس الضغط على المنحرفين، ولكى تحقق ضبط الأفراد ضبطا اجتماعيا وسياسيا.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧٤.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين: الزاوية الأولى - يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة للوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب، فيقسم العقاب إلى ثلاثة أنواع:

١- عقاب إصلاحى: Punishment as reformatory فهو يرى أن المواطن المخطىء كالمريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى اصلاح.

٢- عقاب جزائى: Punishment as retributory وهذا النوع يوقع فيه الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣- عقاب معوق أو مانع: Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى.

من هنا يخلص بوزانكيت إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمنا فى نسق الحقوق أو داخلاً فى نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكلية.(١)

تعقيب:

تعرضت نظرية بوزانكيت كما وردت فى الطبعة الأولى من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» لأوجه نقد عديدة لخصها هو فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من نفس الكتاب(٢)، وخلص بعد رده على أوجه النقد، إلى أن نظريته، كما وضعها فى الطبعة الأولى صحيحة. إلا أن التسليم بصحة نظرية بوزانكيت لايجعلها تخلو من بعض المآخذ التى تتمثل فيما يلى:

١- جعل بوزانكيت لكل فرد إرادتين، إحداهما هى الارادة الواقعية، أى الإرادة

(١) نفس المرجع ، ص ١٨٠

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٦ - ١٨٨

الخاصة للفرد، والثانية هى الارادة الحقيقية، أى تلك الارادة التى تطابق الارادة العامة.

ولكن لايمكن تبرير هذه الدعوى على أساس واقعى، فالحالة الوحيدة التى يمكن أن يكون للفرد فيها اراداتان هى حالة الشيزوفرانيا، أى إنفصام الشخصية، وهى حالة مرضية شاذة لايجوز اتخاذها مقياساً فى البحث العلمى السليم.

وحتى فى حالات الارتباك والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لايكون للفرد إراداتان، لأن التردد لاينتج عن تصارع الارادات بقدر ماينشأ عن إنعدامها على وجه الإطلاق، فالفرد الذى يتردد ويحار فى الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة حاسمة، تعرف ماتريد وتسعى اليه.

٢- يرى بوزانكيت أن حرية الفرد تتحقق تلقائياً حينما يقوم بواجباته نحو المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الواجبات - أى واجبات وظيفته - تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية أم لا.

وهذا بالطبع كلام غير صحيح. فالجندى الذى يأمره الحاكم بإطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لايمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدى واجبات وظيفته، بل لا يمكن أن يحس هذا الجندى بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التى تتصادم بشكل صريح وواضح، مع حقيقة أحاسيسه وإرادته الخاصة.

فليس من المحتم إذن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية فى آدائها، فإذا ما أجبر الإنسان على آداء وظيفة لايرغب فيها فلايكون ذلك إلا إجباراً له على العمل ضد إرادته. والقول بأن المرء فى هذه الحالة لايعمل ضد إرادته، بل وفقاً لارادته الأخرى المشتقة من وظيفته، انما هو قول متعسف لايقبله العقل، ولايستسيغه المنطق.

مراجع الفصل الرابع

1- Elwes: Works of Spinoza, p. 260.

ونقلا عن عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

2-Maxey, Political Philosophies (U.S.A) The Macmillan Co., 1948) p. 288

3- Ibid, P. 289.

٤- على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٥١.

5- Bertrand Russell, Histroy of Western Philosophy (London: Macmillan Cc , 1954) p. 654.

6- John Plamenatz, Man and Society Vol. 1 (London: Longman Grenn Limited, 1963) p. 221.

7- Locke, Hume , Rousseau, Social Contract (London : Oxford University Press, 19481) pp. 61 - 62.

8- Francis William Coker, Reading in Palitical Philosophy (U.S.A.: Macmillan Co.,) 1959) p. 551.

٩- محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٨١) ص . ٩٨.

١٠- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٦٣.

11- Locke, Essay Concerning The True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unvin, 1960) p. 71.

12- William Archibld Dunning, A History of Poloitical Theories form Luther to Montezsquiea (New York: The Macmillan Co., 1961) p. 381.

13- John Plamentaz, Man and Society, op.cit., p. 220.

14- Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op.cit., p. 388.

15- Locke, Essay Concerning The True Origin, Extent and End of Civil Government, op.cit., p. 151.

16- B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., p. 655.

١٧- ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

18-W.T. Jones, Masters of Politieal Thought (Boston: Haughter Millfin Co., 1941) p. 175.

١٩- جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافللى إلى آيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة،١٩٨٠) ص: ٩٥ وكذلك: رفقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة (القاهرة: المكتبة الحديثة ١٩٧٩) ص ٨٤. وكذلك:

- مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص : ٦٣.

٢٠- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٦٧.

21- William Ebnestein, Great Political Thinkers, Third Edition (Illinios: Dryden Press, 1969) p. 409.

22- Jon Locke, Civil Government, op.cit., p. 191.

23- Plamkerchf S., The Moral and plotical Philosophy of J. Locke (New York The Macmillan Co., 1961) p. 60.

٢٤- حسن صعب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥) ص : ١٣٤.

٢٥- عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة: مؤسسة سجل القرى، ١٩٦٦) ص ٦٥.

٢٦- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢) ص ١١٦.

٢٧- فضل الله محمد اسماعيل، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث، بين الحرية والجبرية، منظور نقدى، رسالة دكتوراه غير منشورة (الاسكندرية، ١٩٩٤) ص ١٧٧.

٢٨- محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وآثارهم فى عالم السياسة (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص ١١٧.

٢٩- محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

٣٠- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص ٣٩١.

31-Houriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Montchesties (Paris; Sirey, 1970) p. 240.

32- Louis Althusser, Polities & History Montsquieu, Rouseau, Hegel & Marx, Translated by: Bebreuster, N.L.B. (New York: Harcout Brace, Jovanich I n c, 1972) p. 88.

٣٣- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٣٣, ٣٤- محمد طه بدوى، النظرية السياسية (الاسكندرية ، المكتب المصرى الحديث، ١٩٨٦) ص ١١٨.

35-Rousseau Social, Contract (Oxford: University Press, 1948) pp. 185 - 186.

36- Ibid., p. 186.

37- Grimsely, Ronald, Du Contrat Social (Oxford: Clarendon Prdss, 1972) p. 24.

٣٨-لوك ، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٤.

٣٩- روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٤٠- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٥.

41- René, Capitant, Crits Constitutionnels, Edition du Contre

National De La Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982) p. 214.

٤٢- ابراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٢٤٨.

٤٣- روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٣٥.

٤٤- جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص ٣٣٦.

٤٥- روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٠.

٤٦- حسن الظاهر، دراسات في تاريخ الفكر السياسي، جـ٢، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص ٣٤٠.

٤٧- نفس المرجع، ص ٣٦١.

٤٨- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص ٣١٤.

٤٩- روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٤٣.

50- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op.cit., p. 306.

٥١- بطرس غالي، محمود خيري، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٠٦.

52- Jacques Maritain, Le Concept de souveraineté, Revue International D'histoire Politique et Constitutionnelle (Paris: Univirsitaires de France, 1951) p. 14.

53- Duguit, Souveraineté et Lilerte (Paris: Sirey, 1922) p:137

٥٤- عبد الحميد متولي، مبادىء نظام الحكم في الإسلام (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨) ص ٥٦٩.

55-Duguit, Souverainé et Liberte, op. cit., p. 97.

٥٦- نازلي اسماعيل حسني، الشعب والتاريخ «هيجل» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦) ص ١٠٠.

٥٧- سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٧٩٨.

٥٨- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص ٢٣١.

٥٩- لمزيد من التفصيل راجع، الارادة العامة فى الفكر الغربى الحديث، مرجع سابق، ص ١٩٢.

٦٠- عبد الرحمن بدوى، أما نويل كانط - فلسفة القانون والسياسة (الكويت : وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص ٥.

٦١- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية (القاهرة: دار التعاون ، ١٩٨٦) ص ١٤٩.

٦٢- كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣) ص ١١.

٦٣- على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣) ص ٤٤٩.

٦٤- عبد الرحمن بدوى، أما نويل كانط، مرجع سابق، ص ١٢.

٦٥- كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص ١٥.

٦٦- زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ط ٢ (القاهرة : دار مصر، ١٩٧٢) ص ٥٧.

٦٧- كانط ، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص ٢١.

٦٨-ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوى - حياة.وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص ٤٨٧.

٦٩- ملحم قربان، المنهجية والسياسة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ٣٣٤.

٧٠- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٣٢٦.

٧١- طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادىء العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة : المكتبة الحديثة، ١٩٦٧) ص ١٤١.

٧٢- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٠٩.

٧٣- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحى الشنيطى (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧) ص ٤١٥.

٧٤- حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث (القاهرة : دار الكتاب العربى، ١٩٦٧) ص ٦٠.

٧٥- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١٦.

٧٦- جون ستيورات مل، الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة محمد أنيس، سلسلة الألف كتاب (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٥٦).

٧٧- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٤.

٧٨- جون ستيورات مل، الحرية، مرجع سابق، ٣٣٦.

٧٩- راجع فى ذلك، بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٧. وكذلك: حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٦٤.

٨٠- على عبد المعطى محمد، بوازانكيت، قمة المثالية فى إنجلترا (الاسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص ١٧٥.

81- Bosanquet, B., The Pholosophical Theory of The State, p، 109.

ونقلا عن : علي عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص ١٧٦.

٨٢- على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص ١٧٣.

٨٣- المرجع السابق، ص ١٧٤.

٨٤- نفس المرجع ، ص ١٨٠.

٨٥- نفس المرجع ، ص ١٨٦ - ١٨٨.

الخاتمـــة

نظام الحكم فى الإسلام
قمة المسئولية فكراً وتطبيقاً

من خلال عرضنا لمبدأ المسئولية السياسية فى الفكر السياسى - قديمة وحديثة - تبين لنا أن هذا المبدأ قد أخذ عليه بعض المآخذ - التى ذكرت فى حينها - مما يدل على أن كل مفكر من المفكرين الذين تحدثوا فى هذا الموضوع قد إقتصر حديثه على جانب معين، وغابت عنه جوانب عديدة، ظهرت آثارها واضحة فى بعض الدول التى طبقت هذه الأفكار (*).

من هنا يمكن القول أنه إذا كان لكل نظام مبادئ يقوم على أساسها، فكلما كانت هذه المبادئ أقرب إلى منطق الأمور، وأكثر إحتمالاً للتطبيق الفعلى، كلما كان النظام أكثر واقعية وأجدر بالبقاء والإستمرار.

من هذا المنطلق نحاول عرض مبدأ المسئولية فى الفكر والنظام الإسلامى لنرى من خلال هذا العرض أن جوانب النقص التى وجدت فى الفكر الغربى قد قابلها الإكتمال فى الفكر الإسلامى.

فالفكر الإسلامى يتميز عن غيره بتقرير مبدأ المسئولية حيث لا يوجد فى الإسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها، وذلك لأن عدم المسئولية يعنى أن غير المسئول يحتل مكاناً مقدساً أو كونه معصوماً وليس فى الاسلام من يحتل هذه المكانة.

فكل مسلم مسئول عن تصرفاته وأفعاله، سواء أكانت هذه التصرفات والأفعال متعلقة بالواجبات الفردية التى خاطب بها المشرع الإسلامى كل مكلف وحتم عليه القيام بها، أو كانت متعلقة مع نفسه أو ومع الغير. ففى كل هذه الأحوال يكون المسلم مسئولاً أمام الله عز وجل فى الآخرة إلى جانب أنه

(*) فعندما تحدث روسو مثلاً عن الإرادة العامة، تبين أن هذه النظرية قد أدت - فى جانب كبير منها - إلى الإستبداد والحكم المطلق. على الرغم من مناداتها بالسلطة الفعلية للشعوب.

مسئول فى الدنيا أمام ضميره من ناحية ومن ناحية أخرى أمام المجتمع الإسلامى

وقد دلت مصادر الشرعية الإسلامية على تقرير قاعدة المسئولية، وعمومها لتشمل جميع التصرفات، وكافة المخاطبين بأحكام الشريعة سواء الحاكم أو المحكوم على حد سواء وهو ما يتضح من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتطبيق العملى فى عهد الخلافة الراشدة (١).

أولاً : القرآن الكريم:

لقد تضمن القرآن الكريم – من بين نصوصه – نصوصاً تؤكد على المسئولية الكاملة لكل الناس حكاماً ومحكومين.

يقول تعالى:

﴿فوربك لنسألنهم أجمعين، عما كانوا يعملون﴾ (٢).

ويؤكد القرآن الكريم على أن يكون المختار للحكم من الذين يخشون السؤال أمام الله سبحانه وتعالى، يقول تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد، إن العهد كان مسئولا﴾(٣).

كما تضمن القرآن الكريم أيضاً ثلاثة نصوص تعد بمثابة الأساس فى المسئولية السياسية فى الإسلام.

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة﴾(٤).

وهذا النص يبين أن البشر جميعاً مستخلفون فى الأرض. وأنهم مكلفون بالقيام على أمر الله ونهيه.

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقة من الطبقات، وإنما هى لجميع المؤمنين به سبحانه وبعلو شريعته التى بلغها أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام (٥).

ويؤيد هذا قوله تعالى : ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات

ليستخلفنهم في الأرض كما إستخلف الذين من قبلهم﴾ (٦).

ولما كانت الأمة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه الخلافة، فقد تعين أن تختار منها جماعة تنوب عنها في هذه المهمة، وبذلك جاء النص القرآني الثاني ليؤكد ذلك في قوله تعالى:

- **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾** (٧).

لقد تضمن هذا النص تكليفاً للأمة بإختيار جماعة منها تتولى على سبيل التخصيص والتفرغ شئونها العامة، أى سلطة الحكم بإسم الأمة ونيابة عنها (٨).

والمتأمل في هذا النص يجده قد كلف هذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هي:

﴿الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر﴾

وفهمنا لهذا الواجبات وإيماننا بإتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من النص أنه يتضمن الدعوة إلى تكوين جمعيات للوعظ والإرشاد، أو أنه الأساس لإنشاء وظيفة المحتسب فقط.

ان الدعوة إلى الخير – وهي الواجب الأول – لا تقتصر على الكلام النظرى بل تشمل العمل المثمر الفعال لتحقيق هذا الخير للمجتمع، ومجال ذلك واسع لا حدود له، فهو يشمل العمل على بث العمران في أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرافق، وتنمية للثروة القومية بإقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة، لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل وكفالة كل عاجز عن الكسب.. إلخ آخر وجوه الخير التي لا تنتهي (٩).

والواجبان الثاني والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما إمتداد وتفصيل للواجب الأول وهو الدعوة إلى الخير.

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات

الدولة فى العصر الحديث وتزيد عليها.

كما أن هذا التفسير للنص السابق لا يتعارض مع ما إتفق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مكلف، فنحن نسلم بهذا ولا ننفيه، غاية ما فى الأمر أننا نرى أنه يقوم إلى جوار هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - الذى يمكن أن نطلق عليه الأمر الفردى أو النهى الفردى - أمر عام بالمعروف ونهى عام عن المنكر تتولاه الهيئة الحاكمة نيابة عن الأمة، وتستخدم فى سبيل آدائه إمتيازات السلطة العامة من وضع اللوائح والقرارات العامة الملزمة للناس جميعاً، كما تتخذ من إجراءات القهر والردع ما يكفل نفاذ المعروف ومجانبة المنكر (١٠).

ومشاركة الأفراد للمجتمع فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الإسلامى المعجز الذى يكره أن يكون الفرد سلبياً فى مجتمعه، والذى يدفع الفرد دائماً إلى أن يشارك المجتمع ويتعاون معه فى تحقيق الخير لأفراده جميعاً، وهكذا يهجر السلبية لكى يكون إيجابياً.

إن معنى الآية - كما يرى الإمام محمد عبده - هو : ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة. فهنا فريضتان : إحداهما على جميع المسلمين والثانية على الأمة التى يختارونها للدعوة.

والمراد بكون المؤمنين مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل، هو أن يكون لكل فرد منهم إرادة فى إيجادها ومراقبة سيرها بحسب الإستطاعة، حتى إذا رأوا منها خطأ أو إنحرافاً ردوها إلى الصواب.

ويضيف الإمام أن إقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين.

ثم يقول – رحمة الله – وكون الأمة الخاصة منتخبة من الأمة العامة يقتضي أن يكون للأمة العامة رقابة وسيطرة على الأمة الخاصة، تحاسبها على تفريطها ولا تعيد إنتخاب من يقصر فى عمله منها (١١).

ويأتى النص الثالث مكملاً للنص الثانى ليعطى للجماعة المنتخبة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها، ذلك النص هو قوله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ (١٢).

وهذا النص يكمل النص الثانى وبالتالى لا يصح تفسيره مستقلاً عنه، ويدل على ذلك كلمة «منكم» الموجودة فى النصين: «ولتكن منكم أمة» و «أولى الأمر منكم». فهذه الكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها (١٣).

وقد رجح هذا المعنى الشيخ محمد عبده حيث قال: أنه فكر فى هذه المسألة منذ زمن بعيد، فأنتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم : الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس فى الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا إتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا، وألا يخالفوا أمر الله ولاسنة رسوله، وأن يكونوا مختارين فى بحثهم الأمر وإتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه هو من المصالح العامة، وهو ما لولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع، مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة (١٤).

ولكن وجوب الطاعة للسلطة لا يعنى أن تكون هذه السلطة مطلقة، فالسلطة فى الإسلام مقيدة بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الإسلام ونظمها وقرر الضمانات التى تكفل حمايتها ضد إعتداء الحكام.

وقد عرف الإسلام فكرة الحقوق التى تشكل قيداً على السلطة قبل أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل.

والحقوق التى أقرها الإسلام لا تستند إلى أساس وهمى أو إفتراض كفكرة العقد الإجتماعى ولكنها تقوم على أسس واقعية من نصوص الكتاب والسنة.

وقائمة الحقوق الفردية فى الإسلام تشمل حقوقاً كثيرة يمكن ردها إلى أمرين:

الأول: الحرية الشخصية: والمراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف فى شئون نفسه، وفى كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الإعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى، له الحرية أن يغدو ويروح، وأن يقول ما يراه حقاً.

من هذا التعريف يتبين أن الحرية الشخصية تتشعب إلى شعب كثيرة تتناول حرية الذات أو الحرية الفردية، وحرمة المسكن، وحرية التملك، وحرية الإعتقاد، وحرية الرأى (١٥).

والثانى: المساواة بين الأفراد فى جميع الحقوق. فجميع المسلمين على إختلاف ألوانهم وشعوبهم وبلادهم سواء فى الإسلام، فحقوقهم الشرعية واحدة، وواجباتهم وواحدة. وهو متساوون أمام القانون، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ (١٦).

ويقول سبحانه : ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (١٧).

ولم يكتف الإسلام بوضع نظام الحكم المقيد، دون أن يرسم له طرق تقييده، ذلك أن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافى لإحترام هذه القيود.

وإذا دققنا النظر فى النظام الإسلامى وجدنا أن هذا الضمان على نوعين:

الأول: يتمثل فى ضرورة رجوع الحكام إلى الأمة فى الأمور الهامة، وهو ما يعرف بالشورى.

والثاني: رقابة الأمة - نفسها - على تصرفات الحكام وعزلها إياهم إن حادوا عن الطريق المستقيم وسوف يتضح ذلك فيما يلى:

١ - الشورى:

إن الشورى بإعتبارها من أهم المبادئ التى تقوم عليها الدولة الإسلامية تعطى للأمة الحق فى إدارة شئونها العامة، وتمثل ضمانة من الضمانات الأساسية التى تحول دون مخالفة القانون أو الإنحراف فى إستعمال السلطة، لأن القرار الذى ستقدم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بعد بحث وتحر للمصلحة العامة.

وأساس وجوب الشورى مستمد من مصادر المشروعية الإسلامية، فقد حث عليها القرآن الكريم (*)، كما أن الرسول الكريم ﷺ حث عليها، وجعلها شرعة ومنهاجاً له فى كثير من الأمور، إلى جانب أن الخلفاء الراشدين - رضوان الله عليهم - عملوا بها وأتبعوها فى كثير من الأمور (١٨).

وقد تنبه فقهاء الإسلام إلى هذا فقرروا أن الشورى هى من أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها، ومن عزائم الأحكام التى لا بد من نفاذها، ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف (١٩).

إذن يجب على الحاكم مشاورة الأمة فى الأمور العامة، بحيث إذا تركها - الحاكم - كان للأمة أن تطالبه بها، وأن تبدى رأيها - ولو لم يطلب منها - فيما قد يكون لها فيه رأى، حيث أن مسئوليتها عن الصالح العام تحتم عليها ذلك (٢٠).

(*) فى الآيتين: ١٥٩ من سورة آل عمران، ٣٨ من سورة الشورى.

٢ - الرقابة على الحكام:

إذا كانت الولاية فى الإسلام أمانة، وكل مؤتمن مسئول عما أؤتمن عليه لدى صاحب الحق، فالإمام - أو رئيس الدولة - مسئول إلى جانب مسئوليته أمام الله - أمام الأمة عما أئتمن عليه، وذلك لأنه تولى ولايته فيها بالعقد الذى عقدته له، فهى التى منحته حق الحكم، وأمدته بالسلطة، وما هو إلا وكيل عنها، فلها الحق فى أن تسأله عن عمله، فالجهة التى لها حق إنشاء العقد لها حق فسخه إذا وجدت الأسباب لذلك.

ثم أن الأمة رقيبة على الحاكم بإستمرار بما هى ملزمة به بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وبما لها من الحق بوصفها الطرف الأول فى العقد، فإذا حاد الحاكم عن الطريق السوى، ولم يرع الأمانة، وإذا جار وظلم، أو بدل السيرة، أو عطل الحدود، أو خالف الشرع، من أى جهة من الوجوه، فإن الأمة قوامة عليه، ولها حق تقويمه، أو عزله (٢١).

ويستدل على حق الأمة فى مساءلة رئيس الدولة بالنصوص القرآنية التى تصف بأوصاف الذم أفعال بعض الحكام، ومن هذه النصوص قوله تعالى : ﴿وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل، والله لا يحب الفساد﴾ (٢٢). وقوله تعالى: ﴿فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ (٢٣).

فما يأتى من الحاكم إتباعاً للهوى يعتبر إفساداً فى الأرض، ويجب على الأمة أن تأمره بالكف عنه، وإلا كانت مقصرة فى واجبها فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وان لم يستجب وجب عليها أن تحاسبه على ذلك وتسائله عنه.

ثانياً : السنة النبوية:

ورد في السنة النبوية المطهرة العديد من الأحاديث التي تقرر جواز مساءلة رئيس الدولة عما يأتيه في مباشرته لعمله من مخالفة لأحكام الشريعة.

يقول ﷺ: ﴿من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان﴾ (٢٤). ويقول ﷺ: ﴿لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدى الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم ببعض﴾ (٢٥). ويقول ﷺ: ﴿أن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده﴾ (٢٦). ويقول ﷺ: ﴿كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ويقول ﷺ: ﴿ما من عبد يسترعيه الله، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة﴾.

وفي الوقت نفسه يأمر الرسول ﷺ بالطاعة للحاكم في غير معصية فيقول ﴿على المرء المسلم السمع والطاعة للحاكم، فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة﴾. ويقول ﷺ: إنما الطاعة في المعروف﴾ (٢٧).

فهذه الأحاديث تقرر قاعدة الطاعة للحكام في المعروف، وتدل بذلك على وجوب عدم الطاعة في المعصية، وتقرر كذلك مبدأ جواز مساءلة الحكام عن أفعالهم، وبديهى أن المساءلة واردة على نفس الأفعال التى أبيح فيها - أو في مثلها - من أوامر الحكام - عدم الطاعة بإعتبارها معاصى لا يجوز إتيانها.

ثالثاً : الخلفاء الراشدون:

لقد سار الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم على المبدأ الذى رسمه القرآن الكريم وأكدته السنة النبوية المطهرة، من تقرير لمبدأ المسئولية فطبقوه على أنفسهم أولاً ثم على ولاتهم ثانياً.

يقول الصديق رضى الله عنه في أول خطبة بعد توليه الخلافة. ﴿أطيعونى ما

أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم﴾ ويقول: ﴿فإن إستقمت فأعينونى، وإن زغت فقومونى﴾ (٢٨).

وفى هذا تسليم صريح بحق الأمة فى مراقبته ومحاسبته على ما يبرمه فى شئون الحكم، بل تسليم بحقها فى ألا تستجيب له وتعمل على تقويمه وتسديده إذا إنحرف عن الجادة.

ويقول رضى الله عنه : ﴿من يكن أميراً فإنه من أطول الناس حساباً وأعظمهم عذاباً، ومن لا يكون أميراً فإنه من أيسر الناس حساباً وأهونهم عذاباً، لأن الأمراء أقرب الناس من ظلم المؤمنين، ومن يظلم المؤمنين فإنما يخفر الله، أى ينقض عهده ويغدر به﴾ (٢٩).

وكذلك رأى عمر رضى الله عنه أنه مسئول عن تصرفاته الشخصية أولاً حينما قال: ﴿أيها الناس.. من رأى فى إعوجاجاً فليقومه﴾. ويحمد الله أن يجد فى أمة محمد ﷺ من يقومّ إعوجاج عمر بالسيف.

كما يرى أنه مسئول عن تصرفات عماله وولاته ثانياً، فمما يروى عنه رضى الله عنه أنه قال: ﴿أيما عامل لى ظلم أحد فبلغتنى مظلمته فلم أغيرها فأنا الذى ظلمته﴾ (٣٠).

وإعمالاً لما كان يراه فإن نطاق المسئولية يمتد فى منهجه ليشمل مختلف الأنشطة والأماكن والميادين فى المجتمع، ولا نرى حاكماً فى الشرق أو الغرب يصور المسئولية كما صورها عمر رضى الله عنه.

أما عثمان بن عفان رضى الله عنه، فعلى الرغم من أن واقعة إستشهاده لتؤكد – بصرف النظر عما أقدم عليه الثائرون وما جره فعلهم من وبال وآثار وخيمة على الأمة الإسلامية ما كان يراه المسلمون من مسئولية الخليفة، ليس فقط عن تصرفاته الشخصية فى مجال السلطة العامة، وإنما تؤدى أيضاً إلى تقرير

مسئولية الخليفة عن أفعال ولاته وعماله، فإنه لم ينكر حق المسلمين فى مساءلته وذلك بقوله: ﴿ان وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى قيود فضعوها﴾.

وكان أول ما قاله على كرم الله وجهه اثر توليه الخلافة: ﴿ان هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق، إلا من أمرتم، إلا أنه ليس لى أمر دونكم﴾ (٣١).

وكذلك رأى على بن أبى طالب مسئولية الخليفة عن كل ما يترتب على أعمال السلطة العامة، فيروى ابن حزم عن الحسن رضى الله عنه أن عمر أرسل - ذات يوم - إلى إمرأة مغنية كان يدخل عليها، فأنكرت ذلك فقيل لها: أجيبى عمر، فقالت: يا ويلها ما لها ولعمر.. فبينما هى فى الطريق فزعت فضمها الطلق داراً، فدخلت فألقت ولدها، فصاح الصبى صيحة ثم مات. فاستشار عمر أصحاب رسول الله ﷺ، فأشار عليه بعضهم أنه ليس عليه شئ، إنما هو والٍ ومؤدب. قال وصمت «على» فأقبل عليه عمر فقال له: ما تقول؟ فقال على: ان كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم، وان كانوا قالوا فى هواك فلم ينصحوا لك، أرى أن ديته عليك لأنك أفزعتها وولدها فى سبيلك (٣٢).

وبصرف انظر عن رأينا فى مسئولية الخليفة عن هذه الواقعة أو عدم مسئوليته، فهى تكشف بطريقة قاطعة عن أن علياً رضى الله عنه كان يرى أن الخليفة مسئول عن كل ما يتعلق بممارسة السلطة العامة.

أما عمر بن عبد العزيز فعندما تمت له الخلافة، إنتقل إلى دمشق عاصمة الخلافة الأموية، ليباشر مسئوليات الدولة العريضة التى أصبح مسئولاً عنها، ووقد بدأ بهذه الخطبة:

«لقد سن رسول الله ﷺ وخلفاؤه من بعده سنناً، الأخذ بها إعتصام بكتاب الله، وقوة لدين الله. ليس لأحد تبديلها ولا تغييرها، ولا الركون لأمر خالفها، من إهتدى بها فهو المهتد، ومن إستنصر بها فهو المنصور، ومن تركها وأتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً. أيها الناس: إنه

ليس بعد نبيكم نبى، وليس بعد الكتاب الذى أنزل عليه كتاب فما أحل الله على لسان نبيه، فهو خلال إلى يوم القيامة، وما حرم الله على لسان نبيه فهو حرام إلى يوم القيامة، ألا وإنى لست بقاض، وإنما أنا منفذ، ولست بمبتدع، وإنما أنا متبع، ولست بخيركم، إنما أنا رجل منكم، غير أنى أثقلكم حملاً (٣٣).

وفى هذه الخطبة يبين عمر للناس أنه ليس مشرعاً ولا قاضياً، وإنما هو منفذ لمشيئة هذا الدين ومبادئه، وهذا الوضع لا يمنحه أى إمتياز – لست بخيركم، إنما أنا رجل منكم – ويبين أن الفارق الوحيد بينه وبين أفراد أمته هو أنه أثقلهم حملاً، كذلك فإنه فى نفس الوقت يدعو الناس إلى العبادة والتمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ والسير على المنهج الذى سلكه الخلفاء الراشدون من بعده.

وقد رأى عمر بن عبد العزيز أن المسئولية السياسية فى الدولة لا تقتصر على فرد بعينه أو جهاز معين، لكنه رأى أن هذه المسئولية تتمثل فى كل الأجهزة العاملة، ويأتى فى المقدمة دائماً، الخليفة بوصفه رئيساً للدولة، فالولاة بوصفهم حكاماً للأقاليم، فالقضاة، ثم أمناء بيت المال.

فلكى تكون الدولة قدوة فى حمل دين الله وحقوق الناس، لابد أن تتشكل هذه القدوة من سلوك الأربعة مجتمعين، الخليفة، وولاته، وقضاته، وخزنته.

وهكذا بدأ عمر يضع الدولة كلها وهو على رأسها فى مكان القدوة، حاملة وحاملاً معها ما تلقيه القدوة من مسئوليات وباذلاً كل ما تتطلب من تضحيات.

وقبل أن يأمر ولاته وقضاته وخزنته. بدأ بنفسه فتخلى عن جميع أملاكه وأمواله (٣٤)، ثم عاد ليضع كلتا عينيه على الولاة والقضاة والأمناء على الأموال العامة، لأنه كان يرى فى هذه المناصب أخطر مناصب الدولة وأكثرها ثقلاً وحساسية، كما كان يرى فى إستقامة أمرها العامل الأول والأهم لتمكين الخليفة من حمل مسئولياته فى عزيمة وسداد.

ومن ثم فقد رأى أن يعزل الولاة السابقين الذين عملوا فى خدمة المظالم السابقة، ليولى مكانهم من إصطفاهم لهذه المهمة الجليلة.

وكان أول ما أوصى ولاته به: ﴿كونوا فى العدل والإصلاح والإحسان، بقدر ما كانوا قبلكم فى الظلم والفجور والعدوان﴾.

ولو تتبعنا كتبه إلى ولاته لوجدنا من آيات يقظته وشمول نظرته وفطنته ما يبهر الألباب، فلنقنع ببعض فقرات من تلك الكتب:

- ﴿اتبعوا ما أحل الله، وحرموا ما حرم الله، واعترفوا بحقه تعالى، وأحكموا بما أنزل﴾.
- ﴿افتحوا للمسلمين باب الهجرة﴾.
- ﴿دعو الناس يتجروا بأموالهم فى البر والبحر، لا تحولوا بين عباد الله ومعايشهم﴾.
- ﴿أبيحوا أرض الحمى للمسلمين عامة، وليكن حق الأمير فيها كحق واحد منهم﴾.
- ﴿الخمر باب الخطايا، فحرموا كل مسكر﴾.
- ﴿كافحوا التطفيف فى المكيال والبخس فى الميزان﴾.
- ﴿لا تتاجروا وأنتم ولاة، فإن الأمير إذا إشتغل بالتجارة إستأثر، وأصاب ظلماً، وإن حرص ألا يفعل﴾.
- ﴿لا تأخذوا من أموال الناس إلا الحق الذى شرعه الله، وما عدا ذلك فضعوه كله﴾.
- ﴿لا فرق بين مسلم وأهل كتاب﴾.
- ﴿ضعوا السخرة عن الناس، وليكن لكل عمل أجره﴾.

- ﴿ردوا المزارع لما خلقت له، فإنما جعلت لأرزاق المسلمين كافة﴾.

- ﴿لا تتخذوا على أبوابكم حجاباً يمنعون ذوى الحاجات والمظلومين﴾.

- ﴿إقمعوا صوت العصبية والقبلية ولا تدعوا الناس يقول أحدهم : أنا مضرى، ويقول الآخر: أنا يمنى، فالمؤمنون اخوة﴾.

- ﴿الخيل عدة الجهاد، فلا تدعوها تركض فى غير حق﴾.

- ﴿إمنعوا النساء أن ينشرن شعورهن ويخرجن نائحات وراء الموتى﴾.

- ﴿قاتلوا هواكم كما تقاتلوا أعداءكم﴾.

- ﴿سددوا المخالفين وبصروهم، وإرفقوا بهم وعلموهم، فإن إهتدوا كانت نعمة من الله وفضلاً. وإن أبوا فتحروا الحق فيما تنزلون بهم من عقاب﴾.

- ﴿أكثروا من دعاء الله بالعافية لأنفسكم ولمن ولاكم الله أمره فإن لكم فى إصلاحهم أكثر مما لهم، وعليكم من فسادهم أكثر مما عليهم﴾.

- ﴿تعاهدوا حجابكم ورؤساء حرسكم وشرطكم والعاملين معكم، وأكثروا المسألة عنهم حتى تستيقنوا أنهم لا يرتكبون غشماً ولاظلماً﴾.

- ﴿لا يأخذنكم الزهو بنظر الناس إليكم، ولا بحديثهم عنكم. وضعوا أعينكم على الذى هو أبر وأتقى وأخلصوا لله رب العالمين﴾.

- ﴿اتركوا أعمالكم عند حضور الصلاة، فإن من أضاع الصلاة كان لما سواها أضيع﴾.

- ﴿تحروا الحق، ثم إعملوا به بالغاً ما بلغ بى وبكم حتى وإن ذهب بحياتنا وبمهج أنفسنا﴾ (٣٥).

هذا نموذج من أوامره وتوجيهاته يكشف عن يقظة شاملة لتفكيره ومشاعره وإرادته. يقظة تعطى للجزئيات نفس الأهتمام الذى تعطيه للكليات.

وعلى الرغم من أن أمير المؤمنين عمر كان يرى أن القدوة التى يقدمها للناس جميعاً، تفعل فيهم فعل السحر، وتجرى فى ضمائرهم وسلوكهم مجرى ا لدم

فى العروق، فإنه مع ذلك لم يغفل عن مراقبة تنفيذ منهجه بنفسه. فنجده يتنقل فى مواطن كثيرة متخفياً ومتنكراً يسأل، ويفحص. ولم تكن فى الحياة بأسرها متعة تشيع فى روحه البهجة والغبطة مثلما يرى أن ظلماً قد دحض، وأن عدلاً قد نهض، وأن حقاً قد رد لصاحبه فى غير جهد منه، أو الحاف.

وكما أحسن الخليفة إختيار ولاته، ونصحهم، وراقب أعمالهم، أحسن إختياراً قضاته، وأبناء بيوت مال المسلمين. وأمر هؤلاء وأولئك أن يختاروا معاونيهم وموظفيهم من الأمناء على دين الله ودنيا الناس.

وقد مضى ولاته وقضاته، وأمناءه إلى أقطارهم، يسهرون على مسئولياتهم فى ولاء صادق، تقودهم على الطريق وتثبت أقدامهم وخطاهم سيرة خليفتهم العادل، هذه السيرة التى كان أريجها ينتشر إنتشار الضياء، وعبيرها يفوح ويهب هبوب الرياح.

خلاصة الأمر ومن إستعراضنا للنصوص فى القرآن والسنة والتطبيق العملى فى عهد الخلفاء الراشدين نتبين أن الخليفة مسئول أولاً بإعتباره واحد من المسلمين ومسئوليته فى هذا الصدد كمسئوليتهم تماماً سواء بسواء، ومسئول ثانياً: عن ممارسته الشخصية لمقتضيات السلطة العامة، ومسئول ثالثاً: بإعتباره المهيمن على السلطة التنفيذية، والحائز عليها، وكل الولايات الأخرى تتفرع من ولايته العامة وهو بهذا يكون مسئولاً عن كل أعمال ولاته وممثليه فى جميع الأقطار التابعة له ولدولته.

أما مسئولية المواطن فى دولة الإسلام فتتمثل فى النصيحة لأئمة المسلمين، ومعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه، وأمرهم به، ونهيهم وتذكيرهم برفق؛ وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وتأليف قلوب المسلمين لطاعتهم.

ومن واجبات المواطن أيضاً نحو أئمة المسلمين، الجهاد معهم، وأداء الفرائض المالية إليهم.

مراجع الخاتمة

١ – فؤاد النادى، مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى (القاهرة: دار الكتاب الجامعى، ١٩٨٠) ص: ٣١٣.

٢ – الحجر: ٩٢، ٩٣.

٣ – الاسراء: ٣٤.

٤ – البقرة: ٣٠.

٥ – فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ١٦٧.

٦ – النور: ٥٥.

٧ – آل عمران: ١٠٤.

٨ – محمد عبد الله العربى، نظام الحكم فى الإسلام (بيروت: دار الفكر العربى للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٨) ص: ٦٠.

٩ – فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ١٩٨.

١٠ – نفس المرجع، ص: ١٦٩.

١١ – محمد عبده، تفسير المنار، جـ٤ ، طـ١ (القاهرة: مطبعة المنار ١٣٢٥هـ) ص: ٤٤).

١٢ – النساء: ٥٩.

١٣ – فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ١٧٢.

١٤ – محمد عبده، تفسير المنار، مرجع سابق، ص: ١٨٠.

١٥ – لمزيد من التفصيل، فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٣٢٤.

١٦ - الحجرات: ١٠.

١٧ - الحجرات: ١٣.

١٨ - سيد قطب، فى ظلال القرآن، المجلد السابع، جـ٥، طـ٥ (بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٦٧) ص: ٢٨٩.

وكذلك ظافر القاسمى، نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى (بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤) ص: ٦٣.

١٩ - فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٣٤٥.

٢٠ - لمزيد من التفصيل راجع :

فضل الله محمد اسماعيل، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقى والفكر الإسلامى، مرجع سابق، ص: ٣٧٢ وما بعدها.

٢١ - محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٢٣٩.

٢٢ - البقرة: ٢٠٤.

٢٣ - ص: آية ٢٦.

٢٤ - رواه مسلم.

٢٥ - رواه أبو داود والترمذى.

٢٦ - رواه أبو داود والترمذى والنسائى.

٢٧ - صحيح مسلم.

٢٨ - ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ٣ (القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، ب ت) ص: ٣٠٥.

٢٩ - أبو الأعلى المودودى، الخلافة والملك، تعريب أحمد ادريس (الكويت: دار

القلم، ١٩٧٨) ص:٤١.

٣٠ - ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ص: ٣٠٥.

٣١ - نفس المرجع، ص: ٣٩٤.

٣٢ - لمزيد من التفصيل، راجع: فؤاد النادى، مبدأ المشروعية، مرجع سابق، ص: ٣٢٣.

٣٣ - ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، جـ ٥، ص: ٣٤٣.

٣٤ - لمزيد من التفصيل: خالد محمد خالد، معجزة الإسلام، عمر بن عبد العزيز (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦) ص: ١٣٠ وما بعدها.

٣٥ - خالد محمد خالد، الدولة فى الإسلام (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١) ص: ١٦١ - ١٦٣.

أصول الفلسفة الإشراقية

عند

شيخ الإشراق السهروردي

الفصل الأول

مــدلول الإشـــراق

الإشراق هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجـردها، وحكمـة الإشـراق هى الحكمـة المؤسسـة على الإشـراق الذى هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهذا يشير إلى:

(١) أن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشراقية وأنه يتضمن ظهور الموجود أى تأسيس وجوده، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف.

(٢) أن هناك ترادفاً بين لفظ (إشراقى) و(مشرقى) فيمكن فهم الإشراق على زنه حكمة المشرقيين أى الشرقيين الذين يقعون جغرافيا فى الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس.

(٣) ويمكن ضم المفهومين الأول والثانى إلى بعضها والقول بأن حكماءفارس المشرقيين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أى ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها.

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشراقية فى مقابل المشائية فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى ويقول قطب الدين الشيرازى:

«الاشراقيين لاينتظم أمرهم دون سوانح نوريه أى لوامع نوريه عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التى هى القواعد الإشراقية»[١].

وتؤسس على تعاليم الفرس القدماء بالإضافة إلى حكمة اليونان (عدا أرسطو فهو رئيس اتباع الحكمة البحثية) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة كذلك فقد كان هناك أثر للعوامل الإسلامية فالقرآن نفسه بما فيه من آيات ﴿ الله نور السموات والأرض﴾[٢].

---

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازى – طبعة طهران.

(٢) سورة النور: آية (٣٥).

يصبح أن يكون أساساً للمذهب الإشراقى كذلك هناك ثمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدراً من مصادر المذهب الإشراقى هذا التيار هو التيار الباطنى الذى تتضح غاية الطريق عند الباطنية - والقرامطة منهم على وجه الخصوص - أن يصل المريد إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التى أبدعها الفيض الإلهى، وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهجاً لامناقشة فيه إذا أن له سلطة معصومة ويسمونه «التعليم» ولذلك فقد أطلق الغزالى عليهم لفظ (التعليمية) ويمر المريد أو السالك بتسع مراتب وأولاها كما يذكر عبد القاهر البغدادى:

١- التفرس أى اختيار قابلية المريد وصلاحيته.

٢- التأنيس ٣- التشكيك ٤- التعليق ٥- الربط

٦- التدليس ٧- التأسيس ٨- الخلع ٩- السلخ

ويقول أستاذنا الدكتور أبو ريان أن الباطنية قد أثرت على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص فى الإسلام بما نقلته عنهم رسائل اخوان الصفا، وادخلوا نظرية الإمامة، ونظرية الاستعداد للنبوة فى الفلسفة وتأثر بها الفارابى وابن سينا وكذلك نظرية العقول العشرة كما هى عند الفارابى وابن سينا وقصة حى بن يقظان.

وكذلك نجد أن الغزالى قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه مشكاة الأنوار دليلاً على هذا، ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السنهروردى قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار.

وقد عرف عن الغزالى بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية أنه مال إلى التصوف كطريقة وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقى. ويوضح لنا «المنقذ من الضلال» تأريخا ممتعاً لحياته العقلية وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفى كطريق للمعرفة.

و(مشكاة الأنوار) من رسائل الغزالى الهامة التى تعبر عن الإتجاه الأخير للغزالى وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول - ويذكر فى المقدمة:

«الحمد لله مفيض الأنوار... والصلاة على محمد نور الأنوار، ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر أن حررها إستجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية وأنه يريد تفسير قوله تعالى ﴿ الله نور السموات والأرض * مثل نوره كمشكاة فيها مصباح * المصباح فى زجاجة * الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونه لاشرقية ولاغربية يكاد زيتها يضىء ولم تمسسه نار * نور على نور * يهدى الله لنوره من يشاء....﴾[1].

وقوله عليه السلام:

« إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» ثم يذكر أن هذا العلم لاينفتح بابه إلا للراسخين من العارفين فهو يكتفى بإشارة مختصره وتلويحات موجزة ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لاحقيقة له، فيعرض لمفهوم النور عند العوام، ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص فعند العوام يشير النور إلى الظهور، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويصير به غيره كالشمس والقمر والنيران المشعله وهذا هو النور المحسوس[2] ولما كان الإدراك موقوفا على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى النور وهذا مبلغ فهم الخواص.

أما خواص الخواص فيرون أن العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة واشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبصراً بالفعل بعد أن مبصراً بالقوة، وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت، وعالم الشهادة بالنسبة إلى عالم الملكوت كالظلمة بالإضافة إلى النور ولذلك

---

(١) سورة النور: (آية ٣٥)

(٢) مشكاة الأنوار للغزالى ص ١١٢.

يسمى عالم الملكوت بالعالم العلوى والعالم الروحانى والعالم النورانى. وفى مقابلته العالم السفلى والجسمانى والظلمانى.

قال عليه السلام:

« إن الله خلق الخلق فى ظلمه ثم أفاض عليهم من نوره» وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملكوت، والنبى محمد هو الروح القدسى النبوى الذى تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق، فهو السراج المنير الذى يفيض أنواره على غيره، والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ولكن فى تفاوت وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية»(١).

وتترتب هذه الأنوار السماوية التى تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى مرتبة «فاعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكويته إنما وجدت على ترتيب كذلك وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى...

وأن فيهم الأقرب الذى تقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وبينهم درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم فى صفوفهم»(٢).

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص لذلك فإنها لاتتسلسل إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذى ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها، والنور الأصلى منبع الأنوار كلها غنى فى جوهره وهو النور الحقيقى وماعداه نور مستعار منه أى فقير فى ذاته بالنسبة له:

المستعير هو الفقير والغنى هو المصير، فالنور منه ماله وجود فى ذاته كالنور الأصلى ومنه ماليس له وجود فى ذاته بل يستمد وجوده من غيره كالأنوار الصادره عن النور الأصلى ومن الموجودات ماليست موجوده لا لنفسها ولالغيرها وهى الموجودات الظلمانية والظلمه فى مقابل النور وهى عدم له.

(١، (٢) الغزالى .مشكاة الأنوار - مرجع سابق ص ١١٢.

والظلمة فى مقابل النور وهى عدم له والكلام عن الأنوار وترتيبها مرتبط كل الإرتباط بالطريق الصوفى حيث أن السالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه وحده النور الحقيقى وماعداه مجاز.

والعالم مشحون بالنور العقلى والبصرى، أما البصرى فما نشاهد فى السموات من الكواكب والشمس والقمر ومانشاهده فى الأرض من أشعة وأما الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون بها وهى جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهى الحياة الحيوانية ثم الإنسانية وبالنور الإنسانى السفلى ظهر نظام العالم السفلى كما أن بالنور الملكى ظهر نظام العالم العلوى، والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوى القدسى والعلويات بعضها مقتبس من بعض وهى فائضة عن نور الأنوار، وقد تحتجب الأنوار[١] الفائضة عن غير ذوى البصيرة لشدة الإشراق.

وينتقل الغزالى بعد ذلك للكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية:

١- فمنها الروح الحساس (المشكاة)

٢- والروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردوته الحواس (الزجاجة)

٣- والروح العقلى وهو الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس (المصباح)

٤- ثم الروح الفكرى (الشجرة) وهو الذى يستنتج من العلوم العقلية معارف.

٥- وأخيراً الروح القدسى النوبى (الزيت) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب.

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات وفيما يختص بالمرتبة الثانية

---

(١) مشكاة الأنوار للغزالى: ص ص ١٢٢، ١٢٤.

من الادراك نراه يتكلم فى مقابلها عن العالم الكثيف الخيالى السفلى الذى لايحجب الأنوار عن النفوس وهذه الأنوار مترتبة بعضها فوق بعض وتقابل فى ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين فالعالم الحسى توطئه للعالم الخيالى والعالم الخيالى توطئه للعالم العقلى وهكذا لكل عالم مرتبة من الادراك تسود فيه.

ومشكاة الأنوار يعد مصدراً هاماً من مصادر المذهب الإشراقى فالغزالى يتكلم فيه عن فكرة الفيض النورانى الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب ثم يتكلم أيضا عن عالم الحس أى عالم الظلمة وعالم الملكوت أى عالم المثل النورية هذه المثل هم الملائكة الأعلون وهذا هو نفس اتجاه السهروردى.

السهروردى وحكمة الإشراق:

هو شهاب الدين أبو الفتوح السهروردى ولد بسهرورد عند زيخان من عراق العجم وذلك عام ٥٤٩هـ وتتلمذ على الإمام مجد الدين الجيلى فأخذ عنه الحكمة وأصول الفقه وله مع فقهاء حلب مناظرات فى عدة مسائل غير أن الفقهاء ثاروا به وشنعوا عليه ورموه بالإلحاد والزندقة، وأحنقوا عليه صلاح الدين الأيوبى الذى جاراهم فكتب إلى ابنه الظاهر «سلطان حلب» يأمره بقتل السهروردى فصدع بالأمر ويقال أن الظاهر «سلطان حلب» يأمره بقتل السهروردى فصدع بالأمر ويقال إن الظاهر أمر به فقتل سن ٥٨٧هـ وفى رواية أخرى أن السهروردى عندما علم بأن فقهاء حلب أفتوا بقتله طلب إلى الظاهر أن يحبس فى مكان ويمنع من الأكل والشرب حتى يموت ففعل به ذلك[1].

ومن هنا جاء تعريفه بالشيخ المقتول وكان تمييزه به عن أبى حفص عمر السهروردى الصوفى البغدادى مؤلف (عوارف المعارف) والمتوفي سنة ٦٣٨هـ أقبل السهروردى على الحكمة القديمة فوعى حقائقها وفطن إلى دقائقها وعنى منها

(١) معجم الأديان: ج ١٩، ص ص ٣١٤، ٣١٦.

بأقوال حكماء الفرس واليونان بصفة خاصة وليس أدل على سعة ثقافته الفلسفية من مؤلفاته العديدة الحافلة بالآراء القيمة والتى جمع فيها إلى براعة الأنظار العقلية روعة التعاليم الصوفية ولطافة الأذواق الروحية، وقد عمد فى هذه المؤلفات إلى الرمز والإشارة والتكلم بلسان الذوق مما خفيت معه المعانى التى إنطوت عليها أقواله وتعاليمه وأدى إلى أن شك معاصروه فى عقيدته وإيمانه وحرص فقهاء حلب على الإفتاء بإباحة دمه ومع ذلك فقد حدثنا ابن خلكان بأنه حينما كان يشتغل بالعلم فى حلب وجد أهلها مختلفين فى أمر السهروردى ففريق يسيء به الظن وفريق يعتقد فيه الصلاح ويعده من أهل الكرامات وترجع أهمية السهروردى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية لا إلى أنه كان صوفيا من طراز الصوفية الأولين وإلى أنه كان فيلسوفاً روحيا يصطنع النظر العقلى الخالص على نحو مايصطنعه الفلاسفة الخلص بل هى ترجع إلى مذهبه فى حكمة الإشراق وهو ذلك المذهب الذى نزع فيه منزعاً وسطاً بين التصوف المعتمد على الذوق والفلسفة المستندة إلى النظر كما يدل على ذلك قوله فى بيان الطريق الذى حصل به ماحصل من حكمة الإشراق.

«.... ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه حتى ولو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ماكان يشككنى فيه مشكك....»(١).

وللسهروردى آثار منظومة ومنثورة تدل كثرتها على ماكان عليه من ثقافة فلسفية وذوق معقول وحكمة مشرقة ومن هذه الآثار حكمة الإشراق التى تعد أجل آثاره شأنا وأبعدها أثراً فى تاريخ الفكر والروح الإسلاميين وينقسم هذا الكتاب إلى قسمين:

قسم تناول فيه المؤلف المنطق وجعله من القسم الثانى بمثابة المقدمة إذ عرض فيه لأمور هى مقدمات لمطالب فى القسم الثانى وقسم خصصه لأنوار الإلهية.

والقسم الثانى هو أهم القسمين من غير شك فقد اشتمل على مقالات خمس:

(١) حكمة الإشراق – السهروردى – مرجع سابق ص ١٦، ص ١٩.

المقالة الأولى: منها فى النور وحقيقته ونور الأنوار ومايصدر عنها.

المقالة الثانية : فى ترتيب الوجود.

المقالة الثالثة: فى كيفية فصل نور الأنوار والأنور القاهرة.

المقالة الرابعة: فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها.

المقالة الخامسة: فى المعاد والنبوات والمنامات.

وفى هذه المقالات الخمس رموز وإشارات يدل بها السهروردى فى لغة مجازيه خاصة على الحقائق التى عرض لها فى حكمته الإشراقية فهو يأخذ بالتقابل بين النور والظلمه ويرمز إلى الروحانى بالخير وإلى المادى بالمظلم وإلى العقول بالأنوار وإلى عقول الافلاك بالأنوار القاهرة وإلى النفوس الإنسانية بالأنوار المجردة وإلى الله بنور الأنوار وإلى الجسم بالجوهر المظلم أو الغاسق وإلى عالم الأجسام بعالم البرازخ.

يبقى بعد إذن أن نلم إلمامة موجزة بمذهب السهروردى فى «حكمة الإشراق» ولعل أول مايلاحظ فى هذا المذهب أنه يلعب فى الفلسفة دورا يشبه الدور الذى تلعبه المذاهب الصوفية الخالصة فى العلوم الدينية الإسلامية مثله فى هذا كمثل الفلسفتين الإلهية والطبيعية فيما تلعبان فى الفلسفة من دور يشبه الدور الذى يلعبه علم الكلام بين العلوم الإسلامية ومعرفة الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها وقيمتها حظ مشترك بين علم الكلام والفلسفة والتصوف غير أن هذه المعرفة تحصل عن طريقين(١):

أحدهما طريق النظر الفلسفى والاستدلال العقلى:

والآخر طريق الذوق الروحى والوجد الصوفى والذين يسلكون الطريق الأول إذا كانوا يؤمنون بتعاليم الإسلام ويؤيدون عقائده بالدليل العقلى فهم المتكلمون إما إذا لم يكونوا كذلك إى إذا كانوا يصطنعون النظر العقلى وحده فهم الحكماء

---

(١) السهروردى: حكمة الإشراق – مرجع سابق ص ١٦، ص ١٩.

والمشاءون والذين يسلكون الطريق الثانى إذا كانوا من المؤمنين بتعاليم للإسلام والمتأولين لنصوصه وأحكامه والملائمين بين هذه الأحكام والنصوص على وجه مامن أوجه الملاءمة فهم الصوفية أما إذا لم يكونوا كذلك أى إذا كانوا يصطنعون الذوق ويعرض فى مذاهبهم ماينافى نصوص الشرع وأحكامه فهم الحكماء الإشراقيون.

ومن هنا كانت حكمة الإشراق فلسفة روحانية فمذهب فى المعروفة مذهباً ذوقياً قوامه أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى كما يدل على ذلك مايحدثنا به السهروردى نفسه من أنه كتب كتابة «حكمة الإشراق» إجابة لملتمس فريق من أصدقائه طلب إليه أن يكتب كتاباً يذكر فيه ماحصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته وأن المنهج الذى اصطنعه هو ذوق إمام الحكمة أفلاطون الذى يلقبه السهروردى بصاحب النور.

والحكماء عند السهروردى مراتب:

حكيم إلهى متوغل فى التأله عديم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى والحسين بن منصور الحلاج.

وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو فى المتقدمين وكالفارابى وابن سينا فى المتأخرين.

وحكيم إلهى متوغل فى التأله والبحث وهو – كما يقول الشيرازى – أعز من الكبريت الأحمر ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردى نفسه.

وحكيم إلهى متوغل فى التأله متوسط فى البحث.

وحكيم إلهى متوغل فى التأله ضعيف فى البحث.

وحكيم متوغل فى البحث متوسط فى التأله.

وحكيم متوغل فى البحث ضعيف فى التأله.

وأعلى هذه المراتب من غير شك مرتبة الحكيم الإلهى المتوغل فى التأله والبحث وذلك كما يمتاز به على غيره من بقية الحكماء من الكمال والشرف والعلم بنوعيه الذوقى والعقلى.

وهذا الحكيم إن وجد بصفته الإلهية والبحثية كانت له الرياسة فى وقته وإلا فلمن يلونه فى الرتبة، أما ماذا يعنى السهروردى بهذه الرياسة فذلك مايدله عليه قوله:

«ولست أعنى بهذه الرياسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهراً وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة «القطب» فله الرياسة وإن كان فى غاية الخمول»(١).

ومثل طلاب الحكمة كمثل الحكماء فيما لهم من مراتب: فهناك طالب للتأله والبحث، وطالب للتأله فحسب، وطالب للبحث فحسب.

وأجود الطلاب عند السهروردى هو طالب التأله والبحث كما أن أرقى الحكماء هو الحكيم الإلهى المتوغل فى التأله والبحث وم هنا قال السهروردى أنه كتب كتابه «حكمة الإشراق» لطالب التأله والبحث، أما الباحث الذى لم يتأله أو الطالب الذى لم يطلب التأله فليس له فى هذا الكتاب نصيب.

وهنا يبين السهروردى الفرق بين الفلسفة الخالصة وحكمة الاشراق فهو يشترط فى أقل درجات من يقرأ كتابه أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهى بحيث يصبح ورود هذا البارق ملكة له أما من لم يكن كذلك وأراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفلسفة الخالصة تصطنع العقل وتقوم على البحث والنظر فى حين أن قوام الحكمة الإشراقية سوانح نورية ودعائمها هى الذوق ومشاهدة الروحانيات فى الخلوات والمنازلات ومن هنا نستطيع أن نقول: أن

(١) حكمة الإشراق: مرجع سابق ص ٢٤.

حكمة الإشراق ليست تصوفا خالصاً ولافلسفة خالصة بحتة وإنما هى شىء بين بين.

ابن سينا والإشراق:

يبقى الآن أن نبين أثر مذهب ابن سينا فى المذهب الإشراقى ويتضح أثره إذا ماعرفنا أن المصدر الأساسى الذى أخذنا عنه الاشراق هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والفارابى من قبل أعنى الأفلاطونية المحدثه وكتاب أثولوجيا بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطوا والسهروردى نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين: حكمه بحثية، وحكمة دوقية:

أما البحثية فإنه «يماشي الإسلاميين فيها» وذلك للدفاع ومحاجة الخصم فيما عاينه بالذوق فى عالم الربوبية، وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التى تقوم بدورها على فكرة الإمكان فالوجود واجب[1] وممكن والممكن مالايقوم بنفسه أصلاً بل يستند إلى الواجب فى وجوده وهكذا تتسلسل الممكنات وهى الفيوضات النورانية.

والمبدأ الثانى الذى تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد[2].

والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للتعقل أى أنه ناشىء عن التعقل ومعنى ذلك أن الوجد خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود ويتفق الفارابى وابن سينا وكذلك السهروردى فيما يختص بالمعرفة الإنسانية فهى تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنسانى على النفس الإنسانية، ثم إن هذه النفس ترقى فى درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس أى أن هذه المذاهب تتفق فى ذلك الإتجاه الصوفى الذى يتمثل فى رياضة النفس ومجاهدتها.

---

(١) إشارات ابن سينا ص ١٥٤ طبع ليدنى سنة ١٨٩٢.

(٢) النجاه ص ٤٥٣.

والواقع أن عرض ابن سينا للتصرف فى آخر كتابة الإشارات والتنبيهات يبدو غريباً فعلاً على مذهبه فضلاً عن أنه فى واقع حياته كان بعيدا تماماً عن حياة الصوفية أما بصدد اتجاهه الروحى فى بعض رسائله الصغرى فإنه يمكن تفسيره فى ضوء الدراسات الحديثة لفلاسفة الإسلام أغنى تأثر هؤلاء الفلاسفة بالنزعة الأفلاطونية يتضح ذلك فى الإسلام والموضوع أما الأسلوب فهو الرمز والإشارة إلى جانب الحوار وأما الموضوع فخلاصته(١) :

الجسم سجن النفس التى هبطت من مكان أرفع وأنه لاخلاص لها إلا بالزهد وعدم الإستجابة لمغريات الحياة وشهوات الجسم لتنال السعادة وتنعم بالاتصال بالموجودات العليا ونعرض موجزاً لاتجاهات ابن سينا فى آخر كتابه الإشارات والتنبيهات ثم بعد ذلك اتجاهه الروحى فى بعض الرسائل :

التصوف: اللذه العقلية الباطنية وهى أسمى من اللذات الحسية ولاتحقق النفسى كما لها إلا إذا فارقت البدن، هذا مايناله العارفون المتأملون، ولهم مقامات ودرجات وأمور خفية. ويميز ابن سينا بعد ذلك بين الزاهد والعابد والعارف.

فالزاهد: هو المعرض عن متع الدنيا وطيباتها.

والعابد: هو المطيع لأوامر المشرع المؤدى للعبادات.

أما العارف: فهو المنصرف بفكرة إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق فى سره معتزلاً الباطل؛ ولايعبد عن رهبه أو رغبة وإنما يؤثر الحق الأول فى ذاته وهو يصل لذلك بعد اجتيازه لمقامات أولها تطويع الإرادة للأعراض عما سوى الحق حتى تنقاد نفسه الإمارة بالسوء لنفسه المطمئنة عندئذ يحصل له تلطيف السر للتنبيه فتعرض له خلسات من نور الحق فكانها بروق تومض إليه يسميها الصوفية أوقاتاً فإذا كثرت عليه فإنه يرى الحق فى كل شىء ثم يرقى حتى يرى الله مع كل شىء.

---

(١) إشارات ابن سينا ص ١٥٤ ، طبع ليدن سنة ١٨٩٢.

الإتجاه الروحى فى بعض الرسائل:

أ- فى رسالة حى بن يقظان حيث عروج النفس الناطقة من العالم السفلى حتى تصل إلى العالم العلوى حيث الحكمة الإلهية والسر الأزلى يهدى من العقل الفعال الذى يرمز إليه بحى بن يقظان.

ب- فى رسالة الطير حيث يشبه نفس الفيلسوف بطائر يغلب من حبائل الحياة الأرضية ليحلق بعد تعب شديد ويبلغ عرش الملك الذى يخلص النفس من آخر أغلالها.

جـ- فى رسالة العشق حيث ترتقى النفس من عشق المحسوسات الجزئية إلى عشق الجمال المطلق أو الخير المطلق والأثر الأفلاطونى واضح فى هذه الرسالة.

ومن أشعار ابن سينا:

هجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ∴ ماليس بدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ∴ والعلم يرفع كل من لم يرفع

أى أن النفس عندما يزول عنها حجاب البدن ويكشف عنها الغطاء وقد كانت حال ملابساتها للبدن كالراقد الهاجع محبوساً عن درك الحقائق فلما استيقظت حين زال حجاب البدن أبصرت بأسرار الحق وأنكشف عنها الغيب، لأن تجردها من قيود المادة يشعرها بالنشوة والسعادة ويجعلها تغرد طرباً ولكن كيف؟ وقد كانت تحوم حول الجسد راثية باكية. أما الأرواح التى اكتسبت من العلم قدراً فالعلم يرفعها من الحقيقى لتحلق فى العالم العلوى الرفيع.

ولكن هل وفق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفة إشراقية مع إتجاه مذهبه؟!

يذكر كورباان (١) أن مجهود ابن سينا فى هذه الناحية يتمثل فى بضع كراسات لاتشير إلى أى إتجاه جديد فى الفكر، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد فى

(١) مقامات المعارفين لابن سينا. ص ٢١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات).

الإشارات فيكون وصفه هذه الحكمة بأنها حكمة إشراقية وصفاً غير دقيق ويستدل كوربان على صحة هذا الرأى بأن كتابات السهروردى الاشراقية تصبح بآراء يامبليخوس وأبروفلس (٢) بينما لانرى فى منطق الشرقيين مايدل على ذلك ثم يقول السهروردى .بدحض آراء ابن سينا وادعائه بعمل محاولات لتأسيس فلسفة اشراقية ولم يكن السهروردى ووحده هو الذى هاجم ابن سينا بل كذلك ابن سبعين. ومايقوله السهروردى فعكسه هو الصحيح إذ أن ماورد فى الإشارات تلخيص لما ورد فى حكمة المشرقيين خاصة فى مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات التى يقول فيها أن عبادة غير العارف معاملة كأنه يعمل لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب، وعبادة العارف رياضة لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيله ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق حتى يصير الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له ويتناول وصف العارف بالتفصيل وارتفاع التكاليف الشرعية(١).

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجها إلى الناحية الاشراقية أى إلى استجلاء نور الحق خاصة فى كلامه عن مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية مما تدل على أن ابن سينا له اتجاه صوفى اشراقى هذا الإتجاه الذى تحتمه مما تدل على أن ابن سينا له اتجاه صوفى اشراقى هذا الإتجاه الذى تحتمه طبيعة مذهبه الأفلاطونى المحدث.

وبهذا تبطل دعوى كوربان فى أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الإتجاه الصوفى الإشراقى ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردى نفسه الذى أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمى إلى العلم الشهودى الاتصالى فبقوا فى ظلمات الهيولى. مع أن مذهب السهروردى فى جملته يرجع إلى فلسفة ابن سينا والفارابى مع إضافات فارسية تمس المظهر لا الجوهر.

---

(١) مقامات العارفين لابن سينا ص ٢١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات).

الفصل الثانى

ميتافيزيقــا الإشـــراق

بعد أن تحدثنا عن الإشراق والقينا الضوء على التيارات الفلسفية التى أخرجت هذا المذهب الذى يلتقى مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة فى فكرتى الفيض والنور اللتين يجب أن تعرض لهما فى هذا الجزء لبيان هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجى الضخم واللذين يقدمان لنا فى نفس الوقت أساساً ابستمولوجيا يلتقى مع البناء الوجودى فينتج من تفاعلها مذهباً مثاليا صوفيا جديداً فى هيكله قديماً فى أصوله.

ليس المذهب الإشراقى مستقلا عن مذاهب الفيض التى سبقته والتى تأثر بها كل التأثر لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودى فيه استمراراً بطريقة مالنظرية العقول العشرة أو كنتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لامن حيث الكيف بل من حيث الكم لأن النقد الهام الذى يوجهه السهروردى إلى النظرية المشائية قائم على تكثير العقول وتعددها أما المركز الميتافيزيقى والوظيفة الروحية التى تتمثل فى اعتبار الوسائط سلماً ترقاه النفس فى تدرج حتى تصل إن الإشراقية تتفق مع المشائية الإسلامية التى تدين بمبدأ الفيض والإشراقية مذهب حركى (ديناميكى) عقلى تنتظمه خطوط هندسية لامتناهية تتشابك فى بناء محكم وهو يقترب إلى حد كبير من المذاهب الحيوية التى تعتنق التطور الإبداعى من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل مع بعضها إنارة روحية خصبة بحسب مراتبها وهذه الصلات النوريه الروحية هى التى تربط الوحدات فى نظام هندسى دقيق يحيا حياة روحية خصبة بما يحتمل فى داخله من حركات الإناره العقلية اللامتناهية، وهذا الوضع يمهد لوحدة الوجود إلا أن السهروردى يرفضها بشدة.

وتشبيه الفيض بالإشراق النورانى يقترب كثيرا من الشعور الحقيقى به فالمذهب فى حقيقته شعورى إذ الروحية فى أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن تكون

عقلية منطقية والإنارة فى هذا المذهب تتسم بالطابع الشعورى لا العقلى البحت الذى يستند إلى دواعى المنطق ومبادىء العقل.

ودراسة البناء النورانى من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به، والحياة معه، فالحقيقة النورية يحس بها الواصل المنسلخ عن البدن وهو يشعر باندماجها فى الكل النورانى ويلمس اتصالها بنور الأنوار عن كثب ويدرك الحيوية الدافقه فى الوجود الحقيقى ادراكاً شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرقة، وتمتزج لديه المعرفة بالوجود فلايحتاج إلى الفصل العقلى بين دواعى المعرفة ودواعى الوجود وهو برى الوجود فى وحدة شاملة ليس فى حاجة معها إلى تخطيط هندسى يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب.

طبيعة النور:

إن النور مبدأ وجودى وأنه المبدأ الأوحد وأما الظلام فهو نقص فى النورية فليس ثمت مبدآن متكافآن مصطرعان كما أدعى المانويون.

إن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساساً لها فكما يقوم الوجود فى المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى إعتبار أن النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية والله أو الواحد عند المثالية المتعالية وإتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التى تتمثل فى الأرسطية فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأ مشيدا للوجود.

ولكن ما العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس؟! ليس هناك تطابق بين الفكرتين فلايقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذى يتصف بالظهور للبصر - إن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب فإن كل نور محض فلايشار إليه (أى أشارة حسية بل عقلية بصحيح العرفان». ولايحل جسماً ولايكون له جهة أصلاً.

إذن فهناك النور العقلى والنور الحسى فالأول هو المبدأ والثانى أثر.

وتنظيم الموجودات من أعلى قمة فى الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفاً شاملاً للأنواع التى تنظمها سلسلة الموجودات فهل تقبل فكرة النوع الأرسطية فنفسر على أساسها الموجودات ؟.

إن هذا الموقف يرفض فكرة النوع الأرسطية ويقرر حقيقة تتصل أشد الأتصال بمذهب يقوم على الفيض النورانى وحده فما دامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الإختلاف فى شدة النورية ونقصها فحسب، فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها فى السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود وفقرة فى النور أى شدة النورية وتنقسم الموجودات على هذا الأساس إلى كاملة وغير كاملة أى أن الإختلاف فى الكم يؤدى إلى إختلاف فى الكيف إن صح تفسير الشدة النورية – وهى عقلية – بالكم وهى مقولة تنطبق على المادى.

وهذا الموقف يؤدى إلى القول بوحدة شاملة للموجودات وهى خطوة أولى إلى التسليم بوحدة الوجود فليس غريباً إذن أن يكون الموقف الإشراقى الجديد تمهيداً مباشراً بوحدة الوجود عند ابن عربى.

فمثلا نجد أن السهروردى يميل إلى إتخاذ الموقف الأشعرى من تغليب العليه الإلهية بصدد العالم وتقرير أثرها المباشر على الموجودات ونرى ذلك فى كلامه على نظريته أنه فى الوقت الذى يجعل الإشعاع فيه من الموجود الأعلى إلى ماهو أقل منه ومن هذا الأخير إلى ماتحته إلى نهاية السلسلة الوجودية نجده يقرر أن هنا فيضا آخر من الاشعاع يتجه من نور الأنوار أى الله إلى كل موجود مباشرة وبدون واسطة. غير أنه يلوح أن هذا الإتجاه الأشعرى ليس نهائيا فى مذهب الإشراق إذ أن هناك أواصر قوية وليس الواحد هنا ارسطاليا بعيداً عن العالم ولاأفلاطونيا يتساوى والنقطة الرياضية فى التجريد والتعطيل عن الصفات بل إنه فى مذهب كهذا يتصف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الإلهية حصبة مطلقة الغنى.

المعرفة الإلهية:

يتعين علينا أن نتناول ناحية هامة فى علاقة الواحد أو الله بالموجودات فكما أننا نبحث عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم نحاول أن نعرف العلاقة الابستمولوجية بينهما. يعرض السهروردى لهذا الموضوع فى حكمة الإشراق فيذكر:

إنه ليس من شرط الأبصار أنطباع صورة الشيء المبصر فى الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقى حضورى على الشيء المبصر (المستنير) فيدركه مادام أنه لايوجد حجاب بين الباصرة والشيء المبصر، ولما كان نور الأنوار نوراً محضاً لايمكن احتجابه عن ذاته ولااحتجاب غيره من الموجودات الحسية والعقلية عنه لذلك فهو يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضورى أى بالإشراق الدائم المستمر، إذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الإشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتألهيين ومقتضاه أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقى إما بأنفسها كأعيان الموجودات والمجردات والماديات وصورها الثابتة فى بعض الأجسام كالفلكيات وإما بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة فى النفوس الفلكية ولايلزم من هذا العلم تغير فى ذاته لأنه حضورى إشراقى لايتم بصورة.

ولكن كيف تتم هذه العملية وماهى الوسائط التى يتخذها النور للوصول إلى أدنى درجات الوجود؟ وماهى المبادىء التى يقوم عليها المذهب الإشراقى فى جملته؟!.

الفصل الثالث

مبـــادىء إشراقيـــة

١- قاعدة الإمكان الإشرف:

مضمونها أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلابد أن يكون الأصل قد وجد قبله[1]، أو بمعنى آخر إذا وجد ماهو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ماهو أرفع منه مرتبة وإذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ويبنى السهروردى على هذه القاعدة نتائج هامة منها:

أولا: الواحد الحقيقى لايصدر عنه إلا واحد ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف لايصدر عنه إلا واحد وهذا الواحد الصادر أقل من الشرفية من نور الأنوار ويستنتج من هذا أيضا أن الوسائط بين الواجب والأخس هى الأشرف فالأقل فى الشرفية فالأخس، أى أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس وهذا الطابع وهو الذى يميز ترتيب الموجودات فى المذهب الإشرافى.

ثانيا: إثبات وجود العقل. والنتيجة الثانية هى إثبات وجود العقل من اثباتنا لوجود نفوسنا المديرة.

ثالثا: إثبات كمال النظام فى عالم النور عنه فى عالم البرازخ ومعلوم أن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم الأجسام لأن تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة أشرف من المعلول فيجب إذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية بل وأكمل منها نظاماً وشرفية وذلك بناءاً على قاعدة الإمكان الأشرف، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ.

---

(١) على حسب نص حكمة الإشراق المقالة الثانية الفصل الحادى عشر..

رابعاً: إثبات وجود الأنوار المجردة: فنحن إذا قررنا وجود الأشرف وهو عالم النور وقد ثبت أن النسب النورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام.

وإذن فهذه القاعدة أي الإمكان الأشرف تثبت أن الواجب لذاته والعقول كلها أشرف مافي الوجود.

٢- الاشراق والمشاهدة:

الاشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخذ إتجاهاً نازلاً والآخر اتجاهاً صاعداً وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق تم استعداد القابل، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضاً ووجود الاستعداد.

والسهروردي يشبه فعل الإشراق بإشعاع نور الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للمرئيات فإن هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئي في الشبكية كما ادعى المشاؤون وليست بخروج شعاع من البصر بل إنها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس إشراق حضوري على المستنير فتراه وإشراق الشعاع ليس بانفصال جرمي بل بالفيض الشعاعي ومايفيض عن الأنوار المجردة وهو النور السانح وهو نور عارض إما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر.

والإشراق والمشاهدة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية وذلك لاتحاد فعل المعرفة لعملية الإيجاد فالإشراق هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني هذا ومن ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق.

فالعالي يصدر عنه ماهو أقل منه في النورية وهكذا كما سنرى في سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار إلا أن المشاهدة تتخذ إتجاهاً آخر هو أن النور

المجرد بإتجاه إلى ماهو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها يحصل عن طريق هذه المشاهدة نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق هذه المشاهدة نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق ذلك لأن المشاهدة أشرف من الاشراق ومايحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعليين باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عالٍ أى ولكل نور عالٍ أشرف مما يحصل من جهة الأشعة الإشراقية لأن المشاهدة أشرف من الإشراق وفى الأشعة مراتب أيضاً وطبقات...[1]

ويمكننا إلى حد ما أن نعقد أوجهاً للشبه بين عمليتى الاشراق والمشاهدة وبين الجدل النازل والصاعد عند افلوطين حيث أن الجدل فى المذهب الأفلاطونى الحديث ليس عملية فكرة نحسب بل هو عملية وجودية أيضا وأن بناء العالم يتم عن طريق هذين الفعلين حيث تحدث جملة انعكاسات لاحصر لها تؤلف فى مجموعها المجودات اللامتناهية عدا بحيث يصبح الوجود فى مجموعة مجلىً للأشعة الإشراقية والفيوضات المشاهديه.

٣- القهر والمحبة:

وهاتان الصفتان تعبير آخر عن الإشراق والمشاهدة وذلك لأن القهر[2] معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق والمحبة معناها النقياد للأكمل وذلك عن طريق محاكاته بالمشاهدة.

وإذن فالمبدأ الأساسى لسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان وهما تنطبقان على الوجود بأكلمه.

ويبدو من تطبيقهما أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للنور العالى دله محبة بالنسبة له وتفصيل ذلك أن النور العالى أى الأكثر نورية لأنه الأقرب إلى نور الأنوار هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسيطر عليها وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها ونقص نوريتها لاتستطيع أن تحيط بالنور الذى هو أعلى منها مرتبة وهذا لايعنى أن هناك حجاباً بين العالى والسافل بل إن المقصود أن النور السافل لايدرك العالى مثلما إلا

(١ ، ٢) حكمة الإشراق مرجع سابق فصل ٥ مقال ٢.

مافى قدرته أن يدركه منه وذلك لايستطيع الإحاطة بجميع ضوء الشمس لضعف نورنا البصرى وكما أن للعالى على السافل قهراً هكذا للسافل إلى العالى شوق ومحبه إذ العشق من ناقص إلى كامل وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أكمل كان العشق أشد ونور الأنوار أكمل الموجودات ولذلك فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأن كماله أشد ظهوريه له من غيره فهو عاشق لنفسه ومعشوق أيضا وظهور ذاته لذاته يولد عنه لذه وهذه اللذه هى الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال ولاتزيد لذاته وعشقه شيئاً على ذاته(١).

والأنوار كلها تعشقه وتتلذذ به لكونه الأجمل والأكمل فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر.

٤- الفعل والابداع:

ومن أهم الأصول التى تقوم عليها فلسفة تعتنق مبدأ الفيض والإشراق مسألة التفريق بين الفعل والإبداع.

فالفعل: فى نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك أنه لايمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم وإذا أمكن ذلك فإنه يعد اعترافاً بأن الفعل ليس حادثا ولكن الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنه سابق عليه ذلك.

وهناك علتان:

العلة الفاعلة وهى مثلاً بالنسبة للبناء «البناء» وهى أن المعلول محتاج دائماً إلى علة فى إيجادة إذ أنه ممكن ولو استغنى عن العلة فمعنى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال وعلى ذلك فالفعل الذى أردف الجمهور إليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفظ والتأثير فى المعلول قد اتخذ هنا صفة - مخالفة لذلك بعض الشيء فهو هنا لايستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لايتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل إن فعله يتضمن العناية والحفظ للمعلول ولكننا نكون قد حملنا مفهوم الفعل مالايطيقه لذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيتيه الجديدتين الإبداع،

(١) نفس المرجع السابق.

والإبداع لغة من أبدع الشيء اخترعه لاعلى مثال: ﴿ الله بديع السموات والأرض﴾[1].

فالمراد بالإبداع إذن هو إيجاد الشيء لاعلى حسب صوره أو مثال سابق بل وفق إرادة المبدع وعنايته وإذن فالقول بالإبداع يتعارض مع مايقرره الافلاطونيون القائلون باحتواء الصانع للنماذج الأزلية وهو يتعارض أيضا مع مايفترض العقليون من ارتباط ضرورى بين العلل ومعلولاتها مادام تحت تدخل لإرادة المبدع وغايته ومن القواعد الهامة التى يقوم عليها تشييد البناء الأنطولوجى فى مذهب الإشراق هى قاعدة:

البسيط والمركب:

يذكر السهروردى أنه يجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذى يحدث من أفرادها كل على حدة ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لابالحقيقة بل بالعوارض فإذا تسلطت أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ما فإن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهرة تكون سبباً فى إيجاد معلول جديد بسيط فالعلة المركبة إذن قد صدر عنها معلول بسيط.

ليس المذهب الإشراقى مستقلا عن مذاهب الفيض التى سبقته والتى تأثر بها كل التأثر لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودى فيه استمرار بطريقة ما لنظرية العقول العشرة.

حركة البناء الوجودى:

فى هذا العالم اللامتناهي تقوم روابط الحب الميتافيزيقى بدور هام فى الربط بين الوحدات النوارنيه فنور الأنوار عاشق ومعشوق والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لمايليه وينتظم هذا الرباط الثنائى الوجود بأسره، والعشق الميتافيزيقى هو الحركة الدائمة فى عالم النور وهو حياتها ومصدر غناها المطلق وللعشق صورتان أخريان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان فى الربط والتشييد.

(١) سورة البقرة، آية (١١٧).

ويتم تشييد البناء الوجودى لا عن طريق الفيض المباشر وحده أى صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثانى عن الأقرب والثانى عن الثالث وهكذا بل إنه بالإضافة إلى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة.

أولا: فإلى جانب الإشراق توجد المشاهدة أى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى فيستمد منه فيضا قويا وينتج عن هذا الفيض وجود نور آخر لأن الأشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها وإذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلى لسبب المشاهدة ثم لسبب الإشراق لتصورنا مقدار مايصل إليه عدد الوحدات النوريه وكذلك فإن الأنوار السانحة تتضاعف فى النزول إلى مبلغ عظيم لايمكن إحصاؤه ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العاليه والأنوار السافله إذ الحجاب من خصائص البرازخ الغاسقة أى الأجسام وإذا أدخلنا فوق ذلك عملية المشاهدة فإن الإنعكاسات تتضاعف فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع بمعنى أن حركتى الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار لها بطريقتين:

١- بغير واسطة أى مباشرة من نور الأنوار.

٢- بواسطة النور الأعلى أى الذى يعلو فوق كل نور فى المرتبة مباشرة فالذى يقع من غير واسطة هو الذى يشاهد فيه النور القاهر نور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضا عليه الشعاع، وأما الذى يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه مافوق مرتبته وكذلك الذى فوقه وكما تتم حركة الاشراق دون إتجاه من النور الأقل وذلك كتفضل من الأنوار العليا تتم حركة المشاهدة بإتجاه النور الأقل فى المرتبة إلى مافوقه وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مماثلة للأشعة الإشراقية بل هى أسمى منها لأن المشاهدة أشرف من الإشراق فالقاهر الثالث مثلا يتلقى أشعته عن طريقين:

١- عن طريق الإشراق　　　　٢- عن طريق المشاهدة

وكذلك عن طريق الإشراق يتلقى أشعة على نوعين:

(أ) بواسطة　　ب- بغير واسطة.

عن طريق المشاهدة مما يجعلنا نستنتج من هذا أن الاشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود وأنهما تنتجان فى كل لحظة أعداداً لاحصر لها من الأنوار المجردة ولايقف هذا الإيجاد المستمر عند حد مادامت الاشراقات والمشاهدات مستمرة وهى لايمكن أن تقف عند حد لأنها مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه فالوجود فى حركة إيجاد مستمر منذ زمان لامتناهى فى القدم إلى مالايتناهى فى الأبد ولهذا فإنه لايصح أن يقال أن الوسائط تضعف وتذيل كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم إذ أن هناك اتصالاً مباشراً بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه والاتصال مستمر فى كل لحظة وسوف لاينقطع أو يضعف فكيف تتلاش الوحدات النورية والنور سرمدى لايخضع لقوانين الزمان أو المكان إذ هو عقلى لاحسى وهذه هى مشكلة المذهب الاشراقى.

ثانيا: وإلى جانب المشاهدة والاشراق هناك الجهات العقلية وهى من أدوات تشييد الوجود أيضا وهى: القهر والمحبة والفقر والاستغناء وتتضاعف بها الأشعة العقلية. فهناك عدة انعكاسات نوريه متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالإضافة إلى حركتى المشاهدة والإشراق ومايصدر عنهما من أشعة انعكاسية متضاعفة، فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة إلى مافوقه يقع عليه شعاع مما فوقه لأن هذا الذى فوقه فى درجة يقع عليه شعاع مما فوقه لأن هذا الذى فوقه فى درجة الغنى بالنسبة إليه، فيفيض عليه شعاع منه وأما هذا الأخير أو الفقير فباعتبار غناه بالنسبة إلى ماتحته يفيض على ماتحته شعاعاً أى أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران[1]:

إعتبار بالنسبة إلى النور المجرد الأعلى منه درجة.

وإعتبار آخر بالنسبة إلى النور المجرد الأقل منه فى المرتبة. ولما كانت المرتبة فى عالم المجردات النورانية تتعين بشدة النورية أو نقصها أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص فى مراتب الوجود كان النور الأوسط أقل كمالاً مما هو أعلى منه مباشرة وأكثر كمالاً مما هو أقل منه مباشرة فهو إذن غنى وفقير على

(١) د. محمد على أبو ريان – أصول الفلسفة الاشراقية – مرجع سابق ص ١٨٦.

اعتبارين، وكذلك كل نور مجرد له محبة إلى مافوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص فى درجة الكمال متجه إلى حب الكامل ثم أن له قهراً على مادونه فى مرتبة الكمال فباعتبار محبته لما فوقه يصدر بمافوقه شعاع إليه وباعتبار قهره على مادونه في مرتبة الكمال فباعتبار محبته مما فوقه يصدر مافوقه شعاع إليه وباعتبار قهره لما تحته يصدر منه شعاع إلى ماتحته وبإعتبار محبة ماتحته له يصدر منه شعاع على ماتحته ويمكن تطبيق هذه الجهات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد.

وبذلك تجعل أعداد لاحصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها[١].

وهكذا رأينا كيف يتركب الوجود أو كيف تقيم حركة الاشراق والمشاهدة بناءالوجود.. وعن الموجودات النورية تصدر أنوار لاحصر لها تتناقص شدتها النورية شيئاً فشيئاً إلى مرحلة تتقدم فيها الصفة النورية التى تميزها هذه الوحدات الأخيرة وهى البرازخ أو الأجسام وليس هناك تفسير معقول لتضاؤل الشدة فى النورية إلى درجة التلاشى فى الوحدات الأخيرة مادامت هذه الانعكاسات التى لاحصر لها تتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويها وقد يثير هذا الموقف تساؤلاً:

هل يؤدى بنا النقص فى شدة النورية واعتبار فقر الجوهر النورانى بالنسبة إلى مافوقه هل يؤدى بنا ذلك إلى تقرير وجود الأجسام ؟!.

يفسر السهروردى ذلك بأن يقول «أن النور الأتم يقهر النور الأنقص فبظهور فقرة له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لابرزخ منه، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه وظله انما هو لظلمه فقرة ولسنا نعنى بالظلمة إلا ماليس بنور فى ذاته ههنا[٢].

(١) د. محمد على أبوريان – أصول الفلسفة الاشراقية، مرجع سالبة ص ١٨٦.

(٢) السهرودى – حكمة الإشراق ص ٣٣٥.

فيوضح هنا كيف ينتهى النور إلى الظلام... فيوجد إلى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلمانية أو المادية تتكون فى أعلى مراتبها الأفلاك والأجرام السماوية وهى الصادرة عن ظلام العقول العليا وهذا موقف يعوزه البرهان مما جعل السهرودى يقرر فى مواضع كثيرة من حكمة الإشراق والتلويحات والهياكل أن استمرار الفيض النورانى لايؤدى إلى إيجاد الأجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية ويقيمها على فكرة الإمكان ويمكن ترتيب هذه القضايا على النحو التالى:

استمرار الفيض النورانى لايؤدى إلى الجسم ولكن الجسم موجود.

ولما كان الفيض هو الذى يشيد الوجود. إذن يجب أن يتضمن الفيض النورانى إشارة إلى التكوين المادى وإذن فوجود الجسم ناشىء عما تقرره القضية التى تشير إلى المحسوس المشاهد وعلى ذلك فالنتيجة أنه يجب أن يتضمن الفيض ناحية تشير إلى صدور المادة أى أن المشكلة قد بدأت من وجود دافع حسى يراد تبريره وتفسير اتصاله بالترتيب الوجودى فأمامنا هذا الإلزام أى أن علينا أن نقدم أيضا إيضاحاً عن عالم للأجرام موجود بالفعل وهذ هو التبرير الوحيد الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيض. يرتبون فيه صدوره الماده عن المعقول والرأى فى ذاته لايخضع لمنطق أو برهان إذ لايعقل صدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما فى ترتيب الموجودات(١).

ونحن نرد على سؤالنا السابق وهو هل يؤدى بنا النقص فى شدة النورية إلى تقرير وجود الأجسام؟! الواقع أنه لا لأن إعتبار النقص فى الكمال أو النورية ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها فى حركة نازله وأمر آخر وهو أن إعتبار الفقر فى ذاته أو الإحتياج للغير لايؤدى بالمحتاج إلى أن يصدر عنه ماهو من غير طبيعته وحتى هو لايملك أن يصدر عنه ماينافى طبيعته.

فالشىء ذو الطبيعة المعينة لايصدر عنه ماهو مباين لهذه الطبيعة ولكنا هنا بصدد موقف تتحكم فيه ثنائية الروح والمادة أو النور والظلام ويشيد الظلام فيه

(١) السهروردى - حكمة الإشراق - ص ٣٣٥.

قسماً من الموجودات الواقعية الحسية فهل يؤدى بنا هذا إلى الجمع بين المتناقضين (الظلام - النور) فى فكرة الوجود؟!.

وهل يقتـرب الموقف الاشـراقى فى هذه النقطة من فكرة المطلق عند هجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين؟.

وكذلك فكرة الحقيقة عند يراد لى وكيف أنها تبدو فى الظاهر[1] متألفة وحينما نحلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات يبدو أن فكرة صدور المادة عند السـهـروردى ترجع إلى ابن سينا ثم إلى أفلوطين ذلك لأن أفلوطين يقـول بالمبادىء الثلاثة:

العقل والنفس والجسد والعقل الكلى والنفس الكلية والفلك المحيط ووجود المادة فى المذهب الأفلوطينى يرجع إلى فكرة الإمكان وإتجـاه العـقل الأول إلى الواحد ثم إلى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة إلى العقل الكلى كان السبب فى إيجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط.

وهناك مشابهة بين الموقفين فى فكرة الصدور الضرورى للمادة أو الظلام ذلك لأن العقول تتجه فى حركة لإاردابة إلى مصدر الاشعا ع والإشراق وإعتبار أن نقص العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد لاينقص شيئا من هذه الضـرورة إلا أننا نرى هنا الإمكان يصـدر عن هذا العـقل الضـرورى وهذا الامكان يتـخـذ صـورة المادة أى الظلام.

وتفسير ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقية إذ ليس هناك مايبرر صدور الظلام عن النور وإذا وضعنا موضع التقدير النزعه الصوفيه العميقه التى تفيض بها رسائل السـهـروردى فـسنقـرر أن الظلام ليس مبـدأ مـساوقاً للنور فى الوجـود وأن العـالم الإشراقى عالم عقلى محض وأن الظلام لاوجود.

وإذن فالسـهوردى يقترب كثيراً من الموقف الأفلاطونى الأصل من حيث

(١) د. محمد أبو ريان - مرجع سابق ص ٢١٤.

الاعتراف بالعالم العقلى ذى الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسى عالم اشباح وموجودات زائلة غير ثابتة.

ولكن الذى يستوقف النظر فى موقف كهذا هو التسليم بخمود الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات أو بعبارة أخرى الاعتراف بإمكان اضمحلال موجودات الفيض العقلى ومهما يكن حظها من شدة النورانية والكمال العقلى إلا أنها تشارك فى البناء العقلى للوجود فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمح بذبول الانعاكسات النورية مهما تضاعف نزولها وابتعدت عن المبدأ الأول؟!.

يقول السهروردى:

«ولذلك فإن النور قد يصل بكثرة الانعكاس إلى حيث لاينعكس عنه النور لضعفه، والنهاية فى المرتبات واجبة فلايلزم من كل قاهر قاهر ولاعن كل كثرة كثره ولاعن كل شعاع شعاع، وينتهى النقص إلى مالايقتضى شيئاً أصلاً»(١).

وهل ينتهى النقص حقا – على حد قوله – إلى مالايقتضى شيئا أصلاً؟!.

إن النقص فى النورية على حد تعبيره فى مواضع أخرى هو الاستحقاق أو الفقر أو الظلام فهل ينتهى النور إلى الظلام بعد ذبوله؟! وماهو عالم الموجودات الذى يكون هذا الظلام الذى نشأ عن النور المتلاشى وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات الفقر فى الجواهر النورانية وترتبت نزولا؟!.

ولما كان الظلام هو التعبير الرمزى عن الأجسام فى مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الأجسام:

(١) المصدر الأول:

الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة فى القواهر العليا ويصدر عنها إجرام الأفلاك والكواكب وعنها أيضا يصدر ماتحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير اثيرية.

(١) السهرودى – حكمة الإشراق ص ٣٥٢ المقالة الثانية الفصل الثامن.

(٢) المصدر الثاني:

الانعكاسات النورانية الذابلة مادام الظلام عدم النور ويعتبر الظلام مادة أو أجساماً.

وترتيب الموجودات الجسمية في المذهب يستند إلى المصدر الأول وحده في جميع كتب السهروردي.

أما المصدر الثاني فلايشير إليه على أنه مصدر لتكوين الأجسام لأن السهروردي يعتقد أنه لايلزم عن الأشعة النورانية أشعة أخرى إلى مالانهاية وأن الأشعة في نهاية مراحلها تنتهي إلى مالايقتضي شيئا أصلا على حد تعبيره أي إلى العدم.

ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسيا وهو أن الظلام عدم النور فلابد أن يتلاشى النور إلى ظلام ولايمكن أن يكون للشيء الواحد نوعان من العدم فيكون للنور عدم هو لاشيء أصلاً ثم يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فنحن أمام فيوضات مادية لامتناهية كما أننا أمام فيوضات نورانية لامتناهية.

وإذا جاز اللامتناهي بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكان فيما يختص بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللامتناهي على أنه منتهى الخصوبه والغنى في الوجود.

الفصل الرابع
فــى النفــس وخلاصهــا

النفس والبدن:

لما كـانت الذات الشاعـرة هى مايربطنا بالعـالم بل مـايؤكـد وجودنا فى هذا العـالم – إن كـان لنا وجـود غيـرها على الإطلاق – تعين علينا أن نتناول بحث النفس فى فلسفة مثالية هندسية تكاد تعصف بالخاصية الذاتية للنفوس الجزئية وتخضعها لموضوعية خارقة تكتنف البناء الوجودى الاشراقى كله.

وأكثر المذاهب تطرفا هو الذى يقوم على افتراض مبدأ واحد فإما إقرار بالمادية الشاملة أو تقرير لروحية خالصة وفى الحالة الأولى تواجه عنف المذاهب الحسية وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عما وراء الحس.

والنفس هنا ليست شيئا على الإطلاق ولااعتراف وجودها إلا أن يقرر حسى كديمقريطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة والروحية فى غلوها لاترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية فتؤكد الوجود للنفس وحدها فهى الذات الشاعرة كما هو عند ديكارت وهى الجـوهر المدرك لأفكاره كـمـا هو الحـال عند باركلى فالموجودات ماهى إلا أفكار.

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطو ومن تبعه فترى النفس قوة ماوجدت إلا لكى تحل فى بدن خاص فلكل نفس جزئية خاصة بدن جزئى خاص كذلك وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدبير فقط فالنفس هى التى تتحكم فى البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر إتحاد النفس بالجسم.

فما موقف الاشراقية من هذه المشكلة؟!.

تنزع الاشراقية إلى الفكرة الافلاطونية التى تقرر تطابق المادة مع الشر فالبدن شر على النفس لأنه مادى والنفس قد غشيـها البـدن بكثافتـه فهى تسعى إلى الفكاك من إساره وتعاليم الإشراقيـة تهـدف فى مجـمـوعـهـا إلى تطهـيـر النفس

وتوجهيها للوصول إلى الأنوار العالية ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجب لتحقيق الخلاص والتحرر العقلى إلا أن للبدن - وطبيعته الظلام - شوقاً لنفحات النور فهو ميال إلى صحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية إذ أن طبيعة لاتسمح له بالإتصال بالينوبع الأصلى للنور فالحب وحده هو الذى يقيم رباطاً بين النفس والبدن وليست هذه العلاق علاقة علة بمعلول أى أنها ليست علاقة جوهرية فهى إذن[1] علاقة شوقية فقط لمناسبة بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعليها...... وما المزاج إلا كفتيله استعدت فاشتعلت من نار [وصارت] مصباحاً، فهكذا استدعى من واهب الصور نفساً هى كمال... واقتضت العلاقة الشوقية أن يفيض من النفس على البدن، مايمكنه قبوله من القوى البدنية التى هى نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية، فلهذا فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها فإن النور لما كان فياضاً لذاته لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها.

وكما أن الجسم يميل إلى النفس فكذلك النفس فإنها تميل إلى البدن الخاص بها ولكن هذا الميل فيزيقى فحسب وكما أن النفس تفيض على البدن قوة الغضب بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها فإن النور لما كان فياضاً لذاته لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها.

وكما أن الجسم يميل إلى النفس فكذلك النفس فإنها تميل إلى البدن الخاص بها ولكن هذا الميل فيزيقى فحسب وكما أن النفس تفيض على البدن قوة خاصة بها فكذلك البدن يجعل فى النفس قوى تتعلق به كالغازية والمولدة والنامية والجاذبه والماسكه والهاضمة والدافعة.

وهذه القوى أى الرؤساء الثلاثة التى هى الغازية والنامية والمولدة والخوادم

(١) السهروردى - حكمة الإشراق - مقاله رابعة - فصل خامس.

الأربعة: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة هى فروع للنور وفائضة منه من حيث أنها لاتنفرد بفعل دون الحاجة إلى النور(١).

وكذلك قوى الحس الظاهره والباطنه فهى أدوات للنفس يستعملها البدن لإدراك العالم الخارجى وتظهر حقيقة العلاقة بين الطرفين النفس والبدن فى مداومة عمليات الإحساس التى تتطلب محسوساً وعضوا حاسا، وإدراك النفس للمحسوس هنا يكون بإشراق حضورى وهنا يتضح أثر النفس الناطقة ذات الطابع النورانى فالمناسبات الحسية فى البدن وأعضائه المختلفة تقابلها مناسبات نفسية تتخذ الصبغة الاشراقية.

والإتحاد بين الطرفين غير ممكن لأن وجود المادة فى مذهب روحى كهذا وجود وهمى إلا أن موقف السهروردى المذهبى الذى يتفق مع المثالية الأفلاطونية فى مجمله قد تابع المشائية الإسلامية إلى حد كبير فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن وعلى الأخص ابن سينا فقد ردد حججه دون تغيير و تبديل إلا فيما يختص بالشكل ودواعى التصنيف المذهبى.

لقد حل السهروردى هذا الإشكال بايراد طرف غيرهما يصلح فى نظره لأن يكن وسيطاً وهو الروح الحيوانى(٢).

فما حقيقة هذه الفكرة ومامدلولها؟.

النفس نورانية لطيفة والبدن برزخى ظلمانى كثيف ولايمكن الاتصال بينهما لتضادهما فيجب أن يكون هناك وسط يلتقيان عنده يكون مزيجاً من اللطيف والكثيف ووسطا بينهما وهذا هو الروح الحيوانى، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب، ومنبث فى سائر أعضاء الجسم وعن طريقة تدير النفس البدن ويحمل الدم هذا الروح فى سريانه وذلك بعد أن يكتسب السلطان النورى – والمراد بالسلطان النورى الكيفية النورية التى تحصل له من النفس الناطقة

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) هياكل النور ص ٥٣.

وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور – من النفس الناطقة مما يجعلنا نستخلص بعض النقاط الهامة:

(١) هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم – ونحن نفسر هذه الصلة الآن بالأعصاب أما حسب السهروردى فالقوى المحركة والمدركة تسرى فى البدن بفعل جرم بخارى لطيف يتولد من لطائف الأخلاط.

(٢) مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب.

(٣) هذا الجرم لايندفع من القلب أوتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النورى الذى يكتسبه من النفس الناطقة أى بعد إشراق نورانى عليه.

(٤) هناك صلة وثيقة بين إعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية والحياه والموت من ناحية أخرى.

وفى هذه الآراء مايستوقف النظر ويثير مشكلة هامة فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده؟! أم وجد الاثنان معاً؟ يقرر السهروردى أن النفس الإنسانية لم توجد قبل البدن وهى عكس ماقرره أفلاطون وأتباع الأفلاطونية المحدثة وهو يرد على القائلين على القائلين بقدم النفس مفنداً آراءهم:

(أ) إذا كانت النفس قديمة فما الدافع الذى أغراها بمفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات؟! وعلى حسب مذهبه ماهو فى عالم النور لايشتاق موجودات عالم الظلام، وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بفكرة الخطيئة الدينية وكيف أن النفس الناطقة تركت مقرها فى العالم العلوى نتيجة للخطيئة الأصلية ولكن السهروردى لم يتعرض لذلك(١).

(ب) كيف حبست النفس وأين قهرت؟ وما السبب فى انطلاقها من محبسها فى وقت دون آخر؟! وهل يصح أن يحبس القديم فى الأكوان الحديثة؟! أى هل يصح أن تتصل النفس وهى قديمة بالجسم وهو حديث؟ ويمكن الرد

(١) د. محمد على أبو ريان – أصول الفلسفة الاشراقية مرجع سابق ص ٢٥٦.

على هذا الاعتراض بأنه لامانع مطلقا من اتصال القديم بالحادث اتصال المتقدم في المرتبة على الآخر فيها.

(جـ) ونزولها إلى عالم الحس معناه أن شيئاً يجذبها إلى هذا العالم، أى أن البدن هو الذى يجذبها إليه وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ويغريه بترك عالم القدس؟ ويمكن الرد على هذا إذا عرفنا أن النفس شخصية أى أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى ولكل نفس شخصية بدن شخصى تتصل به اتصال الشيء بلواحقة فليس هناك جذب ينتج عنه انفعال بل ترتيب فى طبيعة النفس المعينة يحتم أن تتصل بهذا الجسم المعين لابأى جسم آخره سواه.

(د) إن وجدت النفس قديماً فى عالم القدس فكيف تتميز النفوس بعضها عن بعض؟!.

والذى يميزها هى العوارض أما نوعها فمتفق ولامحل لها ولافعل ولاانفعال. إذ هى توابع للبدن أى أنه يقصد إلى القول بأن النفوس مادامت متفقة فى النوع فهى متسشابهة وإختلافها يكون فى العوارض واللواحق التى لاتتعلق بها إلا بعد إتصالها بالبدن وإذن فوجود النفس قبل البدن لايصح إلا على أساس إتحاد النفوس كلها دون تمييز.

(هـ) «الأنوار المدبره إن كانت قبل البدن فنقول إن كان فيها مالا يتصرف أصلا – أى فى بدن من الأبدان – فليس بمدبر إذ المدبر هو مايتصرف فى بدن ولاتصرف فيه بالغرض فوجودة معطل لأن الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كمالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الأبدان فإذا لم تكن مديره كانت معطله فى الأزل ولامعطل فى العالم لأن الأنوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال يحسب استعداده»(١).

وإذن فاتصال النفوس بأبدانها إتصال أزلى ومعنى هذا انتفاء سبق وجود النفس

(١) السهروردى – حكمة الإشراق – مقالة رابعة.

على الجسم بل إن النفس المعينة توجد لجسم معين وتستمر هذه النفس الخاصة بهذا الجسم وهى على هذا النحو من التعيين إلى الأبد بقطع النظر عن تلاشى البدن وفنائه إذ أننا ننظر إلى نفس يحددها بدن خاص ويظل تحديدها حتى بعد زوال الجسم وعلى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الإتصال الأبدى للنفس بالجسم.

وهذا القول يبطل القول بالتناسخ لأن التناسخ معناه إتصال نفسى جديدة ببدن جديد والنفس لاتتعلق إلا ببدن معين له إستعدادات معينة وليس معنى إتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أبدياً عدم إمكان التجرد الروحى والوصول بل الطريق مفتوح للسالكين وقد كان موقف السهروردى من أفكاره لقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقد من تلامذته وإعتراض تلامذته على موقفه إعتراض منطقى فالاشراقية تتجه مع الأفلاطونية فى كثير من المواضع الرئيسية وإعتبار سبق النفوس فى الوجود على الأبدان تحتمه ضرورات المذهب الذى يجعل من النفس موجودا أشرف من الجسم فلايتساوى معها فى الوجود وفى سبق النفس على الجسم فى الوجود يقتضى نفس سبق الجسم عليها فى الوجود فلايبقى إلا أن يوجد البدن حال وجود الجسم.

وإذن فهو يستبعد فكرة خلق النفوس كما رفض القول بقدمها ويحل الإشكال عن طريق الفيض أو الإشراق كما تفيض الأشعة من الشمس واللهب من النور. ويرى أن العلاقة شوقية بحته.

ومذاهب الفيض تعتبر البدن شراً وترى فى تخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها فالمثل الأعلى للنفس الذى صدرت عنه، وغايتها المثلى أن تعلو فى مراتب الوجود ليزداد ماتستقبله من إشراق ولايحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ورحيلها إلى حيث تحيا فى عالم الدوام والأبدية.

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل انخلاص؟!

إنه يتحقق بالمعرفة والسلوك بالعلم والعمل بالنظر والمجاهدة أو بمعنى آخر عن

طريق توجيه الإرادة والعقل حتى يتم إتحادهما وتصل النفس إلى أسمى غاياتها وهى التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة ا لغبطة التامة فليبدأ الإنسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلبة الأنوار القاهرة وانفرادها بالوجود دون الظلام فهو لاوجود وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد هو مجاهدته لنفسه حتى تتخلص من البدن المظلم المادى الذى يغشى نقاءها ويشيع الشر فى جوانبها ومتى تخلصت منه استطاعت أن ترقى فى مدارج النور حتى تصل إلى الحق وهذا منتهى أهداف السالكين.

وللخلاص طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة

أولهما: طريق المعرفة **وثاليهما:** طريق العمل

ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ثم تتناول الطريق الثانى.

المعرفــة:

أى طريق يسلكه الإشراقيون؟ وكيف تحصل النفس الإنسانية على المعرفة؟!

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسى.

أمـا الأول: فـهـو الموقف الذى إتخذه الفـارابى وابن سينا يصـدد الإدراك الحـسى والعقلى.

أما الثانى: فهو الإدراك المباشر عن طريق الإشراق.

واعتبار الموقف الأول مؤقتا يرجع إلى إعتبارات مذهبية صوفية فالنفس وقد بدأت حياتها بالإتصال بالجسم فيجب أن تدير شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجى عن طريقه وعلى هذا فوسيلتها هى الإدراك الحسى ويليه التجريد والتعقل ولما كان اتصال النفس بالجسم اتصالاً مؤقتا وستتخلص كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهداتها له ومداومتها على التأمل لذلك كان الطريق الطبيعى للمعرفة طريقا مؤقتا تسلكه النفس فى أولى مراحل رحلتها إلى العالم الأعلى، وإذا رجعنا إلى الموقف الميتافيزيقى للإشراقية نجد المادة وقد جعلت عدماً

فالنور وجود والظلام لاوجود والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجوده اعتبارياً لاحقيقياً فالوجود الحقيقى للأنوار وحدها فالطريق الطبيعى للمعرفة قائم على تفسير الإدراك الإنسانى فى المرحلة التى يتصل الجسد فيها بالنفس وهى مرحلة ثانوية وليست أساسية إذا أن الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفى يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ولكن العامل الإشراقى يتدخل حتى فى أثناء اتصال النفس بالجسم فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنسانى هو الذى يقيم المعرفة الطبيعية فهو الذى يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للتعقل.

ويعتمد السهروردى فى كتبه على الكشف الصوفى وحده كما يضع **الحكمة البحثية فى مقابل الحكمة الذوقية.**

والأولى أدواتها الإحساس والعقل، والثانية إتصال مباشر بموضوعات المعرفة وإشراق وتنوير والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعى الذى يحصل فى حالة إتصال النفسي بالبدن فيكون فيه الإشراق نسبيا على قدر إستطاعة النفس التحلل من ظلمة الحس وعتمة البدن والعنصر الإشراقى يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الإنسانى وتدرج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقى فيوض العرفان من أبيها المقدس ونور الأنوار.

فليست هناك إذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة الخالصة فى خلاص النفس من البدن، والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هى أقرب إلى قبول المبدأ الذى يقوم عليه الحدس الصوفى أى المعرفة المباشرة فى أعل مراتبها.

فديكارت يرى أن تتهيأ النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل وتركيز الذهن فى الموضوع المراد تلقى حدس فيه (أى الانتباه) غير أنه يضع العناية الإلهية كحافظة للمعرفة الإنسانية من الشيطان الماكر الخبيث أى من الإتجاه إلى الخطأ مادامت وسائلنا المنطقية صحيحة وسند الحدس هنا إيمان مطلق بالعناية الإلهية.

أما مالبرانس فإنه أقرب إلى الموقف الصوفى من ديكارت فهو يطلب توجيه النفس إلى الذات الإلهية وتطهيرها من شواغل الحس وتجميع كل عناصرها لإحداث لحظة الإنتباه التى هى تهيؤ لتلقى العرفان.

أما الذوق الصوفى فهو الإشراق وهو الفيض وهو العرفان ويكون فى أصفى مرتبة بين العقول العليا وقد أشرنا إلى أن النور درّاك لذاته، شاعر بذاته وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ويتم الإدراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة ويزداد الإشراق أو التنوير كلما اقترب العقل من نور الأنوار، والنفس الإنسانية تبلغ أسمى مرتبة حينما تتشبه بالأنوار العليا وتحيا بجانبها فى عالم الثبات والأبدية ولكنها لاتزال مشوقة إلى الإحتراق بسبحات وجه الواحد لتنغمر فى بحر أشعته ويلفها جوده وغناه المطلق.

مشكلة الخلاص

أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفى سواء مدارس التصوف الإسلامى التى لم تبتعد على السهروردى وهى المدارس التى ترى الحقيقة فى الإرادة والمدارس التى تراها فى المجاهدة. والمدارس الأخرى التى تراها فى النور مثل المدرسة الإشراقية والسهروردية لا تبتعد كثيرا عن مدارس التصوف الفلسفى التى سبقته فهناك المدرسة التى تذهب إلى الإتحاد بين النفس الجزئية والعقل الفعال وذلك عن طريق التفكر كما هو عند الفارابى والمدرسة التى ينضم إليها ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين وهؤلاء يرون أن النفس تصل إلى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للإرادة الإلهية أما المدرسة الإشراقية التى تضم السهروردى وابن عربى وصدر الدين الشيرازى وابن كمونة الإسرائيلى فتذهب إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقى إليها المعرفة وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنسانى أو روح القدس المسمى عند المشائين بالعقل الفعال ولكن غاية النفس ليست الإتحاد بالعقل الفعال فإن شيئين لايصيران شيئاً واحداً أبداً ولاتظن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيء واحد لأنه إن بقى كلاهما فلاإتحاد وإن

انعدما فلاإتحاد وإن بقى أحدهما اتقدم الآخر فلاإتحاد فليس فى غير الأجسام إتصال وامتزاج(١).

إذن فستبقى النفس شخصية ولاتتحدد بالعقل الفعال وستحيا بجوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة بمصاحبتها ولكن كيف تتدرج النفس حتى تصل إلى روح القدس؟!.

خلاصة مايسعى إليه الشيخ فى المرتبة الأولى هو تطهير نفس المريد وتوجيهها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبة فيجب إذن مغالبة شهوات النفس المتعلقة بالجسد والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس وتطهيرها والعزوبه فهى تهيىء للسالك فرصة يبتعد فيها عن اللذائذ الحسية والعلائق الدنيوية فلاتضطره الأسرة إلى الكسب ليعيش، والكسب يعوق عن سلوك الطريق، كذلك الصلاة بمعناها الصوفى أى لقاء العبد بربه والجلوس فى حضرته وشعوره أثناء الصلاة بأنه فى حضرة الله حقا فلاتكون الصلة بين المصلى والله هى الكلمات المسموعة بل القلب المتجه إلى المولى سبحانه وتعالى.

كذلك مداومته الذكر والسهر والإقلال من الطعام وخصوصاً اللحوم. وتذكر الموت دائماً يقرب العبد من المحبوب أى الله. ورياضة النفس على هذا النحو تتيح لها الانتقال من مقام إلى مقام وآخر المقامات الرضا وهى مقام قبل الإشراق والوحدة. حيث أن غاية النفس المعرفة التى تحصل عن طريق الكشف وفى أثنائها تتلاشى الذات العارفه وهذا مقام الفناء وتبقى فى الله وهذا مقام البقاء.

والقوه الدافعة وراء هذا الإنتقال من مقام إلى مقام آخر هو الحب والترقى فكلما أوغل السالك فى الطريق أو ارتقى فى المعراج الروحى كلما تكشفت له نواح فى الوجود أسمى مما حصل عليه فى المرتبة السابقة هذه المقامات والأحوال التي يترقى السالك فيما بينها قد إشار إليها الصوفية فذكروا أن هناك اثنى عشر

(١) حكمة الإشراق – ص ٥٠٦ مرجع سابق.

مقاماً وحالاً واختلفوا فى تعدادها وفيما هى، وتجمع المراجع[1] على بعض المقامات كالصبر والتوكل والإخلاص والتوبة.

وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول إلى حالة الفناء وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفى كما هو عند رابعة العدوية والمحاسبى وقد يتخذ بشكل المزج أو الحلول كما عند الحلاج وقد يتخذ الطابع الأفلاطونى حيث تصعد النفس إلى جوار نور الأنوار فتسعد ولكن ليس هناك مزج أو إتحاد أو حلول وهذا كما عند السهروردى ويتخذ العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحى المشرق على النفس إذ هو الذى أوجدها وهو الذى يلقى إليها المعرفة وهو الذى يأخذ بيدها فى مدارج السلوك الروحى حتى تصل إلى جواره ثم تتعداه إن كانت من نفوس الكاملين، وقد تصل إلى جوار نور الأنوار ويذكر السهروردى أربعة عشر مقاما وحالاً يقطعها السالك حتى يصل إلى آخرها وهو سام «الولاية الخاصة».

١- أول هذه المقامات (التأييد فى مقام التوحيد) ويعلم فيه المريد حقائق تساعده فى الطريق وتفصح له عن الهدف الذى يسعى إليه.

٢- مقام التوبة ويتضمن التقرير والتحذير.

٣- مقام الإخلاص ويتضمن تعليمات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله.

٤- مقام الصدق ويمكن المريد من التمييز بين الحال والمقام.

٥- المراقبة وهى ملاحظة البوارق والأنوار.

٦- المحبة. ٧- الزهد.

٨- الفقر. ٩- الرياء وهو مجانبة الرياء بتطهير النفس وتنقيتها.

١٠ - المعرفة وهى التأمل.

---

(١) اللمع السراج الطوسى، والرسالة القشيرية للقشيرى.

١١- الفناء وهو الفناء عن الرسوم.

١٢- وهو البقاء بجوار الله.

١٣- الولاية العامة والولى هو الخادم المطيع.

ويقوم بماتقتضيه العبودية ويبتعد عن الكبائر وهو ورع يذكر الله دائما صادق مخلص بالمعنى الصوفى وإذا وجدت شخصا يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر بمراحل الطريق الصوفى ويصل إلى (المحور) فهو كاذب... إلخ.

١٤- الولاية الخاصة وتسمى فتح طلسم الكنز أى رفع النفس إلى منزلة الأنوار الخالصة وهذه أرفع الدرجات.

هذا هو الطريق الذى يجب أن تسلكه النفس حتى تصل إلى مرتبة الإشراق وهذه الأنوار المتتالية تتابع حسب قدرة السالك على الترقى والسمو فى مدارج الطريق، ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدريجى من حيث الإحاطة والغلبة وأن إشراق الأنوار تابع للمجاهدة وترقى النفس التدريجى فى تغلبها على الجسد ومطالبة، إتضح لنا من هذا العرض المجمل لموقف السهروردى الصوفى مقدار تأثره بمن سبقه من الصوفية مثل الحلاج وأبى طالب المكى ثم مبلغ عنايته وتدقيقه فى تصوير مراسم الطريق الصوفى وإشادته بالإشراق دون النظر العقلى.

وقد إستمرت تقاليد هذه المدرسة الصوفية فى عالم الإسلامى تحت إسم النور بخشية أى الذين يتعشقون النور(١).

ولكن الذى يجب أن نتدارسه هى العلاقة بين فلسفة السهروردى وتصوفه وهلى يمكن التفرقة بينهما أم أنهما جانبان لحقيقة واحدة فتكون الفلسفة وجهة نظر مجردة تقوم على إدراك نظام عقلى بمعزل عن المشاعر الصوفية العميقة الدافقة أما التصوف بالمعنى الذى يفهمه السهروردى فهو وسيلة الفرد إلى إدراك

(١) د. محمد علي أبو ريان - مرجع سابق ص ٣٠٢.

الجانب الآخر الحيوى من الحقيقة ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرر أن الموقف الفلسفى يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسى للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل إلى الحضرة الإلهية، فمعالجة قضايا الفلسفة تؤدى إلى صفاء الذهن وتهيء للسالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة، وقد أشار السهروردى على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع فى حكمة الإشراق وغاية السهروردى من تصوفه الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هى على ماتحتها ولما كان الإشراق يتضمن المعرفة والإيجاد وهو غير النظر العقلى اتضحت أهمية الطريق الصوفى فى تشييد الوجود وإلقاء المعارف والإشراقى لايستطيع أن يفصل ماعاينه فى عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو فى حاجة إلى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ماعاينه وكذلك للدفاع عن مُوقفه ولايمكن الفصل بين فلسفة السهروردى وتصوفه فهما متصلان أشد الإتصال كما يظهر ذلك فى حكمة الإشراق.

يوضح هذا البحث:

النزعة الإشراقية لدى السهروردى الذى كان يردد دائما: «ياقيوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا مابعدّنا لأن نلقاك، ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين».

وهذه الأقوال توضح المذهب الإشراقى وتلخصه تلخيصا مركزاً يشير إلى شقى المذهب: النظرى منه والعملى إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفى.

أما من الناحية الميتافيزيقية:

فقد وضحنا والقينا الضوء على التيارات الفلسفية التى أخرجت هذا المذهب الجديد والذى يلتقى مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة فى فكرتى الفيض والنور.

والفيض والنور ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما بناء انطولوجى ضخم وكذلك

قدمان فى نفس الوقت أساساً إبستمولوجيا يلتقيا مع البناء الوجودى فينتج من تفاعلهما مذهب مثالى صوفى جديد فى هيكله قديم فى أصوله.

وفكرة النور تعتبر هى النقيض المنطقى للظلام وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة فى بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية أى أن النور مبدأ وجودى وأنه المبدأ الأوحد وأما الظلام فهو نقص فى النورية، فليس ثمة مبدآن متكافآن مصطرعان كما أدعى المانويون ومن هنا نجد أن الحقيقة تتخذ فكرة النور أساساً لها، فكما يقوم الوجود فى المذاهب المادية على أن اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية، وإتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التى تتمثل فى الأرسطية فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأ مشيد للوجود.

هذا المبدأ يثير تساؤلا: ماعلاقته بالنور المحسوس الذى يلف العالم المحسوس بأشعته؟ وماصفاته؟

الجواب على هذا التساول من حيث تقرير العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس، هو أنه ليس هناك تطابق بين الفكرتين أى بين النور المحض والنور المحسوس حيث أنه لايقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذى يتصف بالظهور للبصر ذلك لأن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب أما كل نور محض فلايشار إليه (أى إشارة حسية بل عقلية بصريح العرفان) ولايحل جسماً ولايكون له جهة أصلاً.

إذن فهناك النور العقلى والنور الحسى فالأول هو المبدأ والثانى أثر لهذا المبدأ أما التقويم الحقيقى لهذا الأثر من حيث علاقته بالبناء الوجودى فذلك أمر يتقرر بعد الفصل فى مشكلة وجود الأجسام فى هذا المذهب الروحى وحقيقة الحس بالمحسوس.. الخ وقد رأينا أن الشهاب يقرر المبدأ الأفلاطونى المحدث من أن الواحد

لايصدر عنه إلا واحد وهو فى نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام نقيض النور فإذا وضعنا النور لزم عن ذلك حتى أن ترفع الظلام فهناك وجود ولاوجود. والواقع أن موقف السهروردى الميتافيزيقى يثير هذا التساؤل فبينما نجده يجعل الظلام لاوجود نجده من ناحية أخرى يجعل منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الغاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما إلى ذلك ولانجد تفسيراً لهذا الموقف إلا فى التسليم بأنه موقف لامادى لايعترف بوجود الأجسام إلا على أنها أوهام حسية تتراءى لنا فى عالمنا الحسى ويربط بين هذا الموقف الأفلاطونى التقليدى ونظريته الصوفية فى الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقى إليها النفس بعد التجرد من الرغائب الحسية ومجاهدة تواريخ الحس وشواغله إنه موقف يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ميتة لاميزة لامداها على الأخرى إلا بالعوارض والمقادير والأشكال ويخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطى التقليدى موقف المشائين الإسلاميين القائلين بالهيولى والصورة وهو يقرر فى النهاية فكرة المادة المطلقة التى يعبر عنها بالظلمة أى أننا أمام موقف لامادى جديد يقوم على نفس الأسس التى قامت عليها المذاهب اللامادية مستندا إلى دعاوى صوفيه ومطالب روحية عميقة.

إن تنظيم الموجودات من أعلى قمة فى الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفا شاملاً للأنواع التى تنتظمها سلسلة الموجودات وتلمح هنا موقفا جديدا يرفض فكرة النوع الأرسطية ويقرر حقيقة هى أن إختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون، ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النورى وإنما يمكن التمييز لاعن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها وهذا مما لايفسح مجالاً للتغاير الأساسى الذى تقوم عليه فكرة الأنواع الأرسطية ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كانت إحداها علة والأخرى معلولاً ولاقتضى التسليم بأن أحداها ترجحت على الأخرى بدون مرجح

أو مخصص والرد أن الإختلاف من حيث النفس والكمال كاف لإظهار مبدأ العلية وإذن فيجب التسليم بأن النور كله الجوهر والعرض منه لايختلف إلا من حيث النقص والكمال فمادامت الموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور كله الجوهر والعرض منه لايختلف إلا من حيث النقص والكمال فمادامت الجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الإختلاف فى شدة النورية ونقصها فحسب، فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها فى السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود (والمطلق الغنى هو الذى لاتتعلق ذاته بغيره ولاحالة لذاته هى كمال له) وفقرة فى النور أى شدة النورية حيث أن النور قسمان غنى وفقير والأ ول مالا تتوقف ذاته ولاكمال له على غيره والثانى مايتوقف منه على غيره ذاته أو كماله له وصفات الشيء إما أن تكون له فى ذاته ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل ومنها مايقاس فى الشيء بالنسبة إلى غيره وهى إضافات كالعلم والقدرة.

وإذن فالغنى هو مالايمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة والغنى المطلق هو مايكون غنيا من كل وجه وهو مالايتوقف على غيره فى ثلاثة أشياء:

(أ) فى ذاته.

(ب) فى هيئات متمكنة من ذاته.

(جـ) فى هيئات كمالية له فى نفسه هى مبادىء وإضافات له إلى الغير

والفقير هو الذى يتوقف على غيره فى شيء من هذه الثلاثة سواء فى ذاته أو فى الهيئات المتمكنة فى الذات والهيئات الكمالية التى له فى نفسه مثل العلم فالغنى يتصف بالوجود الذاتى والوجوب الذاتى والفقير يستند إلى الغير فى وجوده ويتصف بالإمكان فى مقابل الوجوب وتنقسم الموجودات على هذا الأساس إلى:

كاملة وغير كاملة أى أن الإختلاف فى الكم يؤدى إلى إختلاف فى الكيف إن صح تفسير الشدة النورية – وهى عقلية – بالكم وهو مقوله تنطبق على المادى.

وهكذا نجد أن النور كمبدأ للفيض وأن النور والظلام لفظان إشراقيان لهما مدلول وجودى فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود. فأما النور فلا تخضع للتعريف المنطقى فهو أظهر من أن يعرف والظلام عدم النور ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغنى والفقر. ولما كان الوجود فى مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد و الله وجب أن تبحث عن صفات هذا المبدأ وأثره فى سلسلة الموجودات الصادرة عنه، ذلك أننا إذا نظرنا إلى الذات الإلهية من ناحية صفاتها فنرى أن صفات الله عين ذاته وأنه ليس هناك تعدد فى هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة فى الذات الإلهية وهذا هو التوحيد الصفاتى والموقف هنا ليس جديداً إذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأى فيما يختص بتقرير وحدت الصفات فى الذات الإلهية فقالوا بأن الصفات هى عين الذات تهدبا من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هناك موضوع ومحمول أى تعدد. وهكذا يوضح الموقف الإشراقى الجديد موقفه بصدد الواحد أو الله وكيف اتخذها تسمية جديدة وهى «نور الأنوار» وهو الواحد والمبدأ الأول الذى تفيض عنه سلسلة الموجودات فى عملية الإشراق، ولذلك فكان لزاماً عليا أن توضح المبادىء التى يقوم عليها المذهب الإشراقى فى جملته وهى:

١- قاعدة الإمكان الأشرف ٢- الإشراق والنور

٣- القهر والمحبة ٤- الفعل والإبداع ٥- البسيط والمركب

بعدها وضحنا عملية الفيض وترتيب الموجودات وكيف يشيد الوجود واستخلصنا أن الغنى والفقر هما الوجوب والإمكان فالطابع المشائى ظاهر واضح لأن المشائية الإسلامية أقامت فلسفتها على فكرتى الوجوب والإمكان متأثره فى ذلك بالأفلاطوينة المحدثة فافلوطين يقيم سلسلة الفيض على هذا الأساس «العقل الأول أو الاقنوم الأول حينما يشاهد الواحد يشعر بنقص بالنسبة إليه لإمكانه بالنسبة إلى ذاته فيصدر عنه الفلك المحيط وتتعقله لذاته بإعتبار وجوب وجوده

بالأول ينتج عن عقل ثانى وهكذا» وكذلك يذكر ابن سينا «أن المعلول بذاته ممكن الوجود بالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) وهو يعقل ذاته... الخ وأيا ماقلبنا الآراء فإن وجود الأجسام يظل بدون تبرير معقول إذ لاسند له من المذهب أو من الإشراقات الصادرة إن العقل الأول هو الصادر الأول عن نور الأنوار وعنه يصدر العقل الثانى وعن الثانى يصدر الثالث فإلى أى حد تقف سلسلة الفيض؟.

إن هذا المذهب وعلى الأخص البناءالوجودى فيه يعد استمراراً بطريقة ما لنظرية العقول العشرة وأن البناء الوجودى إتجاهين أحدهما رأسى والآخر أفقى ويتحدد هذان الإتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق ففى الإتجاه الأول يشرق العالى على السافل وتتم الفيوضات عن طريق الإشراق والمشاهدة.

وفى الإتجاه الثانى يتم الفيض وتكوين أرباب الأصنام النوعية أيضا عن طريق المشاهدة والإشراق ولكن الأشعة النورانية فى هذه الحالة تكون ضعيفة لأنها من بواقى الأشعة وليست فى قوة الأولى ومعنى ذلك أنها أقل فى درجة النورية وشدتها من الأشعة فى حالة الإتجاه الأول والطبقة العرضية تشتمل على أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط (أى أجسام العناصر) والمركبات العنصرية وكل ماتمت كرة الثوابت إذ أن مبدأ محل من هذه الطلمسات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى وهو مثال أفلاطون ويمكن الاستدلال على وجود هذه الأنواع النورية أو المثل الأفلاطونية بقاعدة الإمكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعلول يقتضى سبق العلة فى الوجود عليه فإذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود على لا وهى مثلها النورية وهذه المثل النورية ليست اتفاقية لأن الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لايمكن أن تنتهى إلى الصدفة والإتفاق.

وهذه الأنواع النورية التى تؤلف الطبقة العرضية ليست عللاً لبعضها لأنها فى مرتبة واحدة فهى متكافئة وهى معلومات فى درجة واحدة لما فوقها من القواهر

الطولية إذ أن علاقة القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقة العلل بمعلوماتها. وأن كل مافى العالم الجسمانى من الجواهر والأعراض فهى آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية... وأن كل مافى عالم الأجرام من العجائب والغرائب فهو من العالم الإنسانى ظلال لموجودات عالم المثل وأن للحركات الفلكية تأثيرا على العنصريات وأنها هى التى تعد العنصريات للفيض العقلى الشعاعى كما أن العالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيرا على عالم الأجرام والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة فى عالم النور، والأنوار فى نظر السهروردى قديمة والعناصر قديمة ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولاً من ازلأنوار المجردة وإذن فهناك تقدم بالمرتبه للأنوار على العناصر، هذا التقديم يفضى إلى تقرير نوع من التمايز فى القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر محدثة بالنسبة إلى الأنوار لإختلاف المرتبة فى النزول وإذن فالحدوث إعتبارى فحسب ولكن فى النهاية قدم.

ولما كانت الذات الشاعرة هى مايربطنا بالعالم بل مايؤكد وجودنا فى هذا العالم تعين علينا تناول بحث النفس فى فلسفة مثالية هندسية ولما كانت النفس تدرك المعانى والمعانى غير مادية فيجب أن تكون الآله التى تدركها غير مادية وإذن فالنفس الناطقة غير مادية وهى غير البدن المادى.

ويتحلل الفائض من الجسم ويذهب إلى الخارج وقد يبتر عضو من الجسم ولكن النفس تبقى كما هى وحدة متكاملة حتى يعد تلاشى الجسم أى بعد الموت والعشور بالذات دائما خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا يؤكد وجود مبدأ روحى وهو النفس وهذا ماذهب إليه ديكارت حينما قرر مبدأه المشهور «أنا أفكر فأنا موجود» ويقصد بالوجود وجود النفس الشاعرة لا الجسم ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزا لاغموض فيه بين النفس والجسم.

ولما كانت النفس نورانية لطيفة والبدن برزخى ظلمانى كثيف ولايمكن

الاتصال بينها لتضادهما فيجب أن يكون هناك وسط يلتقيان عنده يكون مزيجاً من اللطيف والكثيف ووسطاً بينهما وهذا هو الروح الحيواني، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب، ومنبث في سائر أعضاء الجسم وعن طريقة تدير النفس البدن ويحمل الدم هذا الروح في سريان وذلك بعد أن يكتسب السلطان النوري (والمراد بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحصل له من النفس الناطقة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور) من النفس الناطقة ولما كان هذا الروح – في النورية والاشتعال – كسراج موضوع في التجويف الأيسر من القلب فتيلته البخارات السارية إليه من الأيمن ودهنه الدم المنجذب إليه من الكبد، والحس والحركة نوره، والحياة ضوؤه، والشهرة حرارته، والغضب دخانه إذن حسب رأي السهروردي فالقوى المحركة والمدركة تسري في البدن بفعل جرم بخاري لطيف يتولد من لطائف الإخلاط. ومصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب، وهذا الجرم لايندفع من القلب أوتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النوري الذي يكتسبه من النفس الناطقة إى بعد إشراق نوراني عليه، وهناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية والحياة والموت من ناحية أخرى.

ومذاهب الفيض تعتبر البدن شراً وترى في تخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها فالمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التي تمنعها من الرقي إلى العالم العقلي الذي صدرت عنه وغايتها المثلى أن تعلو في مراتب الوجود ليزداد ماتستقبله من إشراق ولايحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ورحيلها إلى حيث تحيا في عالم الدوام والأبدية.

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل هذا الخلاص؟!.

إنه يتحقق بالمعرفة والسلوك بالعلم والعمل أو بالنظر والمجاهدة أو بمعنى آخر عن طريق توجه الإرادة والعقل حتى يتم إتحادهما وتقل النفس إلى أسمى غاياتها وهي التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة الغبطة التامة وللخلاص طريقان: أولاهما طريقة المعرفة وثانيهما طريق العمل.

ولما كانت الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفى يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ولكن العامل الاشراقى يتدخل حتى فى أثناء اتصال النفس بالجسم فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنسانى هو الذى يقيم المعرفة الطبيعية فهو ا لذى يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للتعقل ويعتبر السهروردى فى كتبه على الكشف الصوفى وحده، وأنه من شروط المعرفة المباشرة الخالصة خلاص النفس من البدن. وتظهر النفس بالمجاهدة والعبادة.

وغاية السهروردى من تصوفه الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هى على ماتحتها وعموما لايمكن الفصل بين فلسفة السهروردى وتصوفه فهما متصلان أشد الإتصال كما يظهر ذلك فى حكمة الإشراق.

الديكالتيك والحب
عنـــد
أفلاطـــون

الدكتور

محمد رضا عبد الفتاح مصطفي

1998

مقدمــــة

حاول «أفلاطون» من خلال مراحل سير الجدل أن يجمع بين العقل والإحساسات السامية، فالعقل بطبيعة يبحث عن الحق، ولكنه بإحساس فطرى يبحث عن الجمال ليكشف عنه ويتعلق به، وفى كل هذه المحاولات يجد «أفلاطون» صعوبات بالغة، سواء فى محاولته الوصول إلى الحق عن طريق العقل، أو للكشف عن الجمال فى ذاته غير متعلق بالماديات، ولايعترف «أفلاطون» بوجود درجات فى الجمال إلا فى العالم المحسوس، أما فى عالم المثل فهو – أى الجمال – واحد ثابت.

أما بالنسبة للحب فسنجد أن «أفلاطون» سوف يصعد بنا من العالم المحسوس إلى عالم المثل، فأول مايشدنا إلى أى شىء صورته الجميلة، ثم نرتقى من الصورة الجميلة إلى الصفات الجميلة، ثم نرتقى إلى حب العلوم الرياضية المجردة حتى نقترب من فكرة الجمال مجردة من المادة، وبعد مجاهدات شاقة تستطيع النفس أن تلقى نظرة على مثال الجمال فى عالم المثل.

الفصل الأول
الجدل والمعرفة عند أفلاطون

أولا: مراتب المعرفة.

ثانيا: الجدل والحركة الدائرية وتنقسم إلى:

أ- مرحلة الوهم فى العالم الحسى.

ب- مرحلة الكشف والاستدلال.

جـ- مرحلة تأسيس الأشياء ووحدتها.

ثالثا: ارتباط المعرفة بموضوعها.

أولاً: مراتب المعرفة:

يتلخص موضوع المعرفة عند أفلاطون(*) فى كيفية إدراك مدى إرتباط فعل المعرفة بموضوع المعرفة عن طريق تفسير الإدراك الحسى والعقلى للموجودات. فنجد أن النفس تتجه بداية إلى الوجود، الذى هو موضوعها الأول، فيشدها إليه (الوجود) وماتدركه من الحركة الدائمة المستمرة فى الأشياء الكثيرة المتنافرة المتجاذبة من حولها فى عالم الحس الذى مازالت مرتبطة به أشد الإرتباط، ولكن هذا الإدراك الحسى يقدم لنا كما هائلا من التغيرات الفردية المؤقتة، وهو لايدرك سوى عوارض الأجسام وأشباحها. فيكون بذلك غير كاف لكى تحظى النفس بالمعرفة الكاملة تجاه العالم الخارجى[1] .

وفى وسط هذا الخضم الهائل من الإدراكات الحسية بما فيها من كثرة وحركة تمر على النفس ذكريات عديدة تشبه تماما مايمر على النفس من

(*) ولد أفلاطون فى أثينا عام ٤٢٨ ق.م تقريبا ووافته المنية عام ٣٤٨ ق.م، وينحدر أفلاطون من عائلة أرستقراطية ذات مال وجاه، وكانت لها اليد الطولى فى حكم أثينا وقيل أنه لقب بهذا الأسم (أفلاطون) لعرض جبهته وقال آخرون لعلمه الواسع، وقد تتلمذ على يد أستاذه سقراط وهو فى عمر يناهز العشرين، وكان يحبه كثيرا، وقد قام أفلاطون برحلات كثيرة، طاف فيها بلدانا كثيرة منها مصر وقورنيا، وكان بارعا فى الموسيقى والرياضة واسع الخيال، وقد ألقى بعصا تسياره بعد طوافه بهذه البلدان فى بلد أثينا، وأسس آنذاك مدرسة عظيمة، وقد عرفت باسم الأكاديمية فى ذلك الحين وعاش طوال حياته مكرسا كل جهوده ، للنهوض بتلاميذه من خلال محاضراته فى هذه الأكاديمية، وكانت وفاته عن عمر يناهز الثمانين.

انظر:

E.M. P.T.omline: The Greek Philosophers. The Western World. Skeffingtion and Son. L.T.D. New York. 1964.. Look.

أنظر: ولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ١ ، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٧، ص ١١٢ ، ١١٣.

وأيضا: محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ط ٣، منشورات عويدات بيروت، ١٩٨٨، ص ١٣٩.

(١) د/ محمد عبد الرحمن رحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ط ٣، منشورات عويدات، بيروت، باريس ١٩٨٣، ص ١٢٢.

إدراكات حسية لوحدات ال الم المعقول، وتتكرر هذه العملية مرات عديدة تكون النفس فيها قد وصلت إلى حالة عدم الاستقرار، فتارة تكون إدراكات حسية فى العالم الحسى، وأخرى ذكريات شبيهة بالموضع الحسى(١).

وبتكرار هذه المعارف العالقة بذهن الإنسان التى يتذكرها أحيانا، تدفع النفس إلى مزيد من المعارف الحقيقية التى تتجه رويدا رويدا حتى تقترب من عالم الحقائق التى كانت تحيا فى رحابه قبل أن تحل فى البدن، فيكون بذلك فعل المعرفة أساسا للبناء الكامل الذى يتمثل فى حركة الصعود التدريجى الذى يحدث للنفس أثناء تحركها من عالم الحس، إلى عالم المثل (العالم المعقول).

وفى أثناء هذه الحركة تقف النفس(*) وقفات روحية تكون موضوعات المعرفة، والتى يتشكل فيها فعل المعرفة بحسب هذه الموضوعات فيعتبر الجدل إذا، هو الطريق الذى تسير فيه النفس من عالمها (العالم الحسى) متجهة إلى عالم المثل، التى تكون الأجسام فيه مفارقة» فمثاله المفارق معقول يسمى صاحبه وربه ورب الضم وهو المثال الأفلاطونى، وهو عقل من طبقة العقول العرضية الواقعية فى الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطويلة، وهو فاعل وجود النوع المعتنى بشأن، الحافظة له، المحامى عنه والنوع كالظل والرسم والعكس، وأن كان شخصا، فمثاله الفارق يتخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالى الواقع فى الشرف والتجرد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس(٢).

فنجد النفس أثناء مرورها بين العالمين مايكشف لها أفاقا جديدة تقتنصها

---

(١) أوجست دييس ، أفلاطون، .... محمد إسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون ص ٩٤.

(*) يعتبر أفلاطون أن غناء النفس هو المعرفة، ولكن الجسد بشهواته الدنيئة يحاول دائما أن يقف فى طريقها.

أنظر: أفلاطون، السوفسطائى والتربية (محاورة بروتاجاوراس) ترجمها عن اليونانية، د/ عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢، ص ٧١ ، ٧٢.

(٢) د/ عبد الرحمن بدوى، المثل العقلية الافلاطونية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٤٧، ص ١٢، ١٣.

النفس مابين المحسوس والمعقول فتتجلى لها شيئا فشيئا الوحدات التى يشتمل عليها العالم المعقول، وبهذا تكون قد وصلت إلى قمة العالم المعقول(١).

فنعيد الكرة مرة أخرى فى حركة الجدل الهابط بداية من قمة عالم المثل وثباته إلى الكثرة والحركة فى العالم المحسوس، وهذا الطريق هو طريق الجدل الأفلاطونى، لذلك يرى فيلسوفنا «أن أحط أنواع المعرفة يشارك فى الصيرورة والتغير فى حين أن أرقاها دائما يتعلق بالوجود الثابت»(٢).

وسيتضح هذا الجدل فى مراحل سير الفكر الأفلاطونى والذى يحاول من خلاله أن يجمع بين العقل والاحساسات السامية فنجد أن العقل بطبيعته يبحث عن الحق، ولكنه بإحساس فطرى عن الجمال، ليكشف عنه ويتعلق به وفى كل هذه المحاولات يجد «أفلاطون» صعوبات بالغة، سواء فى محاولته الوصول إلى الحق عن طريق العقل، أو للكشف عن الجمال فى ذاته غير متعلق بالماديات وهذا يذكرنا «بالموناد» عند «لينتز» الذى يسعى دائماً بغية الوصول إلى درجة عالية من السمو والرفعة حتى يصل إلى أعلى درجة من الرقى، حيث الوضوح والمعقولية، إلى أن يصل لما أطلق عليه «مدينة الله» والتى تبدو وكأنها عالم المثل عند «أفلاطون» فهذه المدينة (مدينة الله) عند «لينتز» كلها خير وحق وجمال. وهى دائما فى حركة مستمرة محاولة منها للوصول إلى الله والاتحادية، وذلك عن طريق المحاكاة، وهذا تقريبا ماقاله «أفلاطون» من قبل فى حديثه عن الجدل الصاعد والجدل الهابط، حيث كانت النفس تعيش فى عالم المثل قبل أن تهبط إلى الجسد وهو محل الشرور والرذائل.

وقد اقتبس «ليبنتز» الموناد من المثل عند «أفلاطون»، فمثال «أفلاطون» واحد لايتغير ولايطرأ عليه الانحلال أو التحول، وهو ثابت أزلى، أمامونا، و«ليبنتز»

---

(١) أوجست دييس ، أفلاطون، ص ٩٤.

(٢) د/ يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة، ط ٦، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٦٨

الخلاق ليس له علاقة بالموناد المخلوق على عكس المثال «الأفلاطونى» الذى يحاكيه العالم المحسوس، ويفيض هذا المثال على بقية المثل.

فهذا المثال عند «أفلاطون» يتصف بالأذلية، على عكس الموناد الذى يأتى للوجود دفعة واحدة ثم يتحطم أو يزول دفعة واحدة أيضا، ولكن وجه الشبه بينهما (أى بين أفلاطون ولينبتز» أنه لايوجد مونادان متشابهان عند «لينبتز» ولامثالان متشابهان عند أفلاطون»[١].

فالنفس تحاكى عالم المثل الذى عاشت فيه قبل ذلك، وتتشبه به وذلك عن طريق التخلص من نزوات الجسد لتصل لأعلى درجة من الرقى والسمو والشفافية حتى تصل بعد مجاهدات روحانية إلى رؤية مثال الخير.

ونجد صعوبة بالغة فى رسم الطريق المؤدى إلى ذلك المثال، نتيجة لشدة إصراره على تأكيده على وجود هذا العالم، فأحيانا أخرى ينتابه نوع من اليأس الناجم عن الشك، ويرى «أفلاطون» أنه لكى نحافظ على استمرار حركة الحياة لابد وأن نسعى جاهدين فى البحث عن المنافع المفيدة لحياتنا العملية، ولن نحصل على ذلك من خلال بحثنا عن الحق أو الجمال فحسب، بل بكلاهما معا لكى تستمر حركة الحياة الإنسانية.

وهنا نجد نوعا من الحركة – لكنها حركة فى عالم المتغيرات – وهى حركة الصعود والتخلى عن الماديات والإرتباط بالمعنويات جمال مرئى ومحسوس إلى آخر مرئى فقط، إلى تعميم فكرة الجمال على الموجودات جميعها ثم الوصول بعد مجهود شاق إلى رؤية الجمال بالذات[٢].

---

(١) د/ على عبد المعطى محمد – لينبتز ، فيلسوف الذرة الروحية مع ترجمة المونادولوجيا دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

- David Ross : Palt's Theory of Ideas. Oxford at The Carendon Press, 1953. p. 202 , 223.

(٢) د/ زكريا إبراهيم ، مشكلات فلسفية، المشكلة الخلقية، دار مصر الطباعة، الناشر مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٤١، ٢٥٠.

ولذلك فإن أو مايشدنا إلى أى شيء صورته الجميلة ثم نرتقى من الصورة الجميلة إلى الصفات الجميلة، ثم نرتقى إلى حب العلوم الرياضية المجردة حتى نقترب من فكرة الجمال مجردة من الصور وبعد مجاهدات شاقة لايستطيع القيام بها إلا إنسان توافرت له كل صفات البحث عن الشيء فى ذاته، تستطيع النفس أن تلقى نظرة على مثال الجمال، عندما تصل إلى أعلى الدرجات إلى مثال الجمال الموجود فى عالم المثل، وهو شيء نصل إليه عن طريق العقل الذى يرتفع بنا من الجزء إلى الكل، فننتقل بذلك من خلال رؤيتنا للأشياء الجميلة المحسوسة إلى العلوم نفسها ثم نتلخص من الماديات لكى نسمو ونرتفع إلى الجمال الحقيقى، أى أن النفس هى الطريق إلى الجمال بداية من العين التى تشاهده وتؤثر فى النفس، معنى ذلك أن النفس هى حلقة الإتصال بين الجمال الأرضى الحسى الفانى (عالم الحركة) وبين الجمال الخالد فى عالم المثل (عالم الثبات) وهذا يدل على أن الحب هو الطريق إلى الخلود ولذلك «علينا أن نبدأ بألوان جمال هذا العالم، وأن نرتفع دوما بإتخاذ هذا الجمال كغاية، مارين بدرجات، أن جاز القول ومنتقلين من بدن جميل واحد إلى اثنين ومن اثنين إلى الكل، ثم الأبدان الجميلة إلى الأعمال الجميلة، ومن الأعمال الجميلة إلى العلوم الجميلة، بحيث تبدأ من العلوم فنصل فى النهاية إلى ذلك العلم الذى ذكرت، وهو العلم الذى لايكون موضوعه سوى الجمال ذاته[1].

وقد رأى «أفلاطون» أن الحب يرغب دائما فى ماهو مثالى، فهو مريد للحكمة راغب فيها وهو يرتبط دائما بشخصية المحب وتدرجه فى درجات المعرفة، فيبدأ الإنسان بتعلقه أولا بالأجسام الجميلة (كما ذكر سابقا)، ثم يرتقى درجة أخرى فيتعلق بالنفوس الجميلة، ثم يصعد إلى جمال المعرفة بعد أن تعود على الإرتقاء فى درجات المعرفة الذى يصل بالفيلسوف إلى الرؤية السعيدة، فهو بذلك

(١) د/ على سامى النشار: المأدبة أو الحب لأفلاطون، جـ ٢ فقرة ٢١١، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٠، ص ٩٧.

جمع بين الخالد والفانى فى محاولته الحركة والارتقاء بالمجب من عالم الحس (حيث يعيش جسد المحب) ثم ترقى مشاعره شيئا فتصل إلى احساسه بالسعادة بعد بلوغه قمة المثالية فى الحب، وذلك لايتحقق إلا فى عالم المثل فالمحب يرتقى فى حبه من عالم المحسوسات إلى عالم الكليات المعقولة، لذلك وصف «أفلاطون» الحب فى محاورة «المأدبة» بأنه ليس جميلا ولكنه أكثر الكائنات رغبة فى الجمال، لأنه يهدف إلى الخلق فى الجمال دائما، فالكائن الفانى يحاول دائما الخلود عن طريق التوالد، ويحاول أيضا الوصول للخلود الحقيقى عن طريق خلود النفس بعد وصولها لانتاج أحسن الفنون والعلم فيقول «أفلاطون» متى مس الحب من كان بعيدا عن الهام ربات الشعر فانه يحوله فنانا... ألم يكن الحب وراء نبوغ كل من بلغ القمة فى أى فن من الفنون، ألم يكن وراء «أبولون» عندما تميز فى فنون الصيد والطب والعرافة، وكان ملهما لربات الشعر أنفسهن فى براعتهم فى الفنون الجميلة المختلفة»[(١)].

أن أفلاطون ينقلنا من فن الخطابة إلى الحب ثم إلى عالم المثل، وقد أعتبر أن الخطابة لون من ألوان الفنون التى لاترقى إلا إذا كانت خبيرة بطبيعة النفس الإنسانية فالخطابة فن قيادة النفوس وتوجيهها بالأقوال والغاية من فن الخطابة عند الفليسوف هى «إدراك عالم المعقولات الذى بتأمله تصفو النفوس وتتطهر فتحقق القيم الأخلاقية المثالية»[(٢)]

وأى لون من الفن لابد وأن يعتمد على المعرفة الفلسفية التى لايستطيع الوصول إليها أى إنسان يصل إليها نوع معين، لأنها تتطلب نوعا من الكشف أو التذكر، فعندما تصل النفس إلى درجة معينة من التجربة الصوفية توصل الفيلسوف إلى الجمال الموجود فى ذلك العالم الذى يفوق كل وصف، ولكى يصل الإنسان

---

(١) أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال) ترجمة د/ أميرة حلمى مطر – دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٢، ١٣.

(٢) أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال) ترجمة د/أميرة حلمى مطر ، نفس المصدر، ٣٦.

إلى هذه الدرجة السامية عن طريق النفس فلابد أن تمر بتمرينات شاقة وجهد عظيم فى الحركة الجدلية محاولا فى كل مرة أن يتغلب على دوافع الحس ورغباته، للتخلص من المادة، وعندئذ تذكر النفس عالمها الذى كانت تعيش فيه قبل ذلك (أى العالم الروحانى أو المثالى الثابت) قبل سقوطها للأرض، وفى هذه المرحلة تنتاب النفس رجفة يكون مصدرها المحبوب، الذى تعشقه وتتمناه، وفى هذه المرحلة تنتاب النفس رجفة يكون مصدرها المحبوب، الذى تعشقه وتتمناه، الذى يذكرها دائما بالجمال الخالد المطلق الذى تشتاق الوصول إليه دائما، فإذا جرت والتقت بذلك المحبوب الذى تحبه والذى يشاركها ذلك الحب لقدسيته المرتبطة بقدسية الآلة، فهذا الحب هو الطريق للمثال أو الخير الأسمى وهو الحقيقة الكاملة.

وبذلك يكون الحب عند «أفلاطون» قد شارك بين الخالد والفانى، أى أنه وسط بينهما، فلا هو بالخالد ولا بالفانى، فمن هو ليس جميلا لايكون بالضرورة قبيحا، ولكنه قد يكون كالوسط بين العلم والجهل، فليس بالضرورة من لايكون عالما أن يكون جاهلا فقد يكون بين هذا وذاك[1].

فمن يظن ظنا صادقا فهو فى درجة انتقال من الجهل إلى العلم، وهذه المرحلة تمكن من إصدار أحكام دون تبريرها، أى أن الحب قد جمع بذلك بين الواحد والآخر، أى بين المبدأ الزول لكل شىء (الواحد) وبين ماهو فان (أى العالم المادى الحسى) فى عالم التغير، أى أنه قد جمع بين ماهو خالد الهى ممثلا فى الواحد، وبين ماهو زائل فإن وهو الجسد المحسوس، وقد حاول أفلاطون عن طريق مشاركة ماهو خالد لما هو فان، أن ينزل بما هو خالد شيئا ما ويصعد بما هو فان شيئا ما فيكون الوسط بينهما، ليصبح هناك وسط يلتقى فيه الفانى بالخالد والخالد بالفانى فى هذه الحركة، فليس بالضرورة أن يكون العالم الحسى يشبه تماما عالم

---

(١) د/ عبد الله حسن المسلمى، أفلاطون، محاورة منكسنيوس أو عن الخطابة، فقرة ١ : ٦ ط١ منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

المثل ولا عالم المثل يشبه عالم الحس، والا لما كان هناك فرق بينهما، ولكن من الممكن أنى وجد وسط بين الاثنين (العالمين) ولم لم يوجد هذا الوسط لحدث انفصال بين العالمين، وانفصل الكل عن أجزائه، وحينئذ سيكون الوجود أما حركة وصيرورة لاتنقطع، وأما ثبات دائم يجعل كل شيء جامدا لايتحرك، وبذلك يكون الحب عند أفلاطون قد جمع بين الثبات والحركة، أو بين عالم المثل وعالم المادة، وهذا مانجده فى محاورة «المأدبة» عند أفلاطون[١].

يحاول «أفلاطون» أثناء حديثة عن الحركة والثبات الممثلين فى حركة الجدل الصاعد والهابط أن يرسم لنا فى محاوراته صورة حية من الدراما الفلسفية المبنية على التوافق والتناسب المتقن بين أجزائها، والتى يلتزم فيها بحدود المنهج، وكان هدفه من ذلك الوصول إلى الصورة الصحيحة للتدريب على فن الجدل الحقيقى فيقول «أفلاطون» يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق تستطيع بواسطتها الحصول على «علم» بهذا الموجود، وهذا العلم (الطريق) الرابع، وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته (أى المجهود) كموضوع للمعرفة بوصفه موجودا حقا[٢].

فيرى «أفلاطون» أن هناك طرقا عديدة نمر بها لكى نصل إلى المعرفة الصحيحة لمعرفة الشيء وهى:

أولا: عن طريق الأسم: وهو مجموعة الحروف التى انطلق بها مكونة الكلمة أو الأسم.

ثانيا: التعريف: كقولى مثلا عن المثلث أنه شكل هندسى مكون من ثلاثة أضلاع أى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال.

---

(١) أفلاطون: المأدبة – فقرة ٢٠٢ب ، ترجمة د/ على سامى النشار، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٠، ص ٦٨، ٧١.

(٢) د/ محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، جـ١ ، ط ١ ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص ١٦٧ .

ثالثاً: معرفة الشيء كشيء محسوس أمامنا كالتمثال.

رابعاً: بمرورنا بالمراتب السابقة نكون بذلك قد وصلنا إلى العم الصحيح، وذلك عن طريق العقل الذى يكون مستعدا للتعلم بسهولة عن طريق ذاكرة حاضرة بإستمرار وأن يتجاذب مع الموضوع، وأن نحب كل ماهو عادل وجميل، ونبحث عن ماهية الفضيلة، وهذا من طبيعة النفس ومدى تجاوبها مع كل ماهو فاضل وجميل، فتسموا النفس إلى ماهية الموضوع، أى إلى الخير بالذات وهذا غاية ماتصبو إليه النفس أثناء حركة الصمود الذى تكون بدايته عن طريق الاسم كما ذكرت آنفاق ورغم كل هذا لانكون قد وصلنا إلى معرفة تامة عن طريق هذه المراتب[1]، وانما هى عبارة عن مجموعة من الصفات المرتبطة بالموضوع فحسب، وهذا مانلمسه فى حركة سير الجدل عن طريق الحوار المستمر الذى أوضح لنا السبيل بطريقة نسبية لكنها لاترقى بنا إلى العلم الكامل، وعن طريق حركة الصعود من أسفل إلى أعلى وحركة الهبوط العكسية، والذى يحدث للنفس عن طريق مرورها بالمراتب التى ذكرت، يكون قد تولد فى نفوسنا العلم الكامل الصحيح الذى لايوجد بعده عم، إذ أن نهاية مطاف المثال بعد مجاهدات شاقة من عالم محسوس متغير، يتسم بالحركة المستمرة، ومحاولة الفيلسوف التخلص من تلك الحركة لأنها دليل على نقصان الشيء أو شوق المتحرك إلى مايتحرك من أجله حتى يصل إلى العالم الثابت الكامل الذى لايفنى وهو العالم الحقيقى المثالى، والنفس لاتقف معرفتها(*) عند الصور المحسوسة الناقصة فحسب، بل تحركها ثورة

(*) يرى «أفلاطون» أن المعرفة هى وحدها التى تعين آخر الأمر آراء الناس فى الخير ومن ثم، تعين أعمالهم وتحدد أشكال سلوكهم التى تؤدى إليها هذه الآراء.

انظر: دوى، الحرية والثقافة، ترجمة د/ أمين مرسى قنديل، مطبعة التحرير، إدارة الشئون العامة للقوات المسلحة، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٦٨

(١) أفلاطون فى الفضيلة (محاورة مينون)، فقرة ٨٠ ب ، ترجمة/ عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٥٢.

داخلية تدفعها عن طريق الجدل الكامل إلى إدراك الموضوع فى رؤية مباشرة، وبذلك تكون النفس قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات الجدل الصاعد، الذى يؤدى بنا إلى المثال بالذات، فيجب أن تعود مرة أخرى إلى المعرفة الاستدلالية عن طريق اللغة. وفى نهاية المطاف نجد أن النفس قد مرت بالمراحل الأربع السالفة الذكر بحركة تراجعية متمثلة فى الجدل الهابط عن طريق المعرفة الاستدلالية لتكتمل بذلك المعرفة التى لم تكن قد وصلت إلى هذه الدرجة من الجلاء والوضوح فى حركة الصعود.

وخاصة الوصول إلى المثال يكون العلم قد إكتمل تماما، ولكن لايقاظ الناس من سياتهم العميق الناجم عن تقاليدهم البالية وتعليمهم الخاطىء، ولابد من إكمال المسيرة، والقيام بعملية الجدل الهابط حتى تكتمل العملية التعليمية «لأفلاطون» فى تحرير العقول والنفوس من سجن الجسد والعالم الوهمى ودليلنا على ذلك قول «أفلاطون» بما أن العالم السفلى هو متوسط جوهريا بالعلم المطلق فلايمكننا أن ندرك الأول. بدون أن تتأكد علاقته بالثانى، وبتعبير آخر إذا كانت العلاقة من المثالات إلى الأشياء المادية ليست جوهرية، فإن الرابط الذى يشد عالم الصيرورة إلى عالم الوجود وهو أساسى بصورة مطلقة فتعبر حتما من العالم السفلى إلى العالم العلوى بواسطة المعرفة لأجل تأسيس العالم السفلى، أن الصيرورة تفترض الوجود حتما(١).

ولعل أبرز دليل على الحركة التى تنتهى إلى الثبات عند «أفلاطون» هو «أسطورة الكهف» فى محاورة الجمهورية وهى كما ذكرت سابقا عن الكهف وقد صورها لنا أفلاطون كالآتى:

رأى أفلاطون أن هناك أناسا يعيشون داخل كهف مظلم منذ لحظة ميلادهم وكأنهم سجناء، ويوجد على مقربة من هذا الكهف طريق تمر عليه الناس حاملين

---

(١) الأب جسيمس فينيكان اليسوعى ، أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفى ، ط ١ ، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩١ ، ص ٧٧.

متاعهم وأسلحتهم ودوابهم تسير خلفهم، وتطل فتحة الكهف على هذا الطريق الذى تسير عليه هذه الأشخاص، أما سجناء الكهف المغللون بالقيود تشخص أبصارهم ناحية جدار الكهف من الداخل، وتوجد خلف هذا الطريق نار مشتعلة تعكس أشعتها داخل الكهف فتتيح للسجناء فى الكهف رؤية ما بالخارج (خارج الكهف) من أشباح المارة من الناس وخيالاتهم على جدار الكهف فيتوهم السجناء أن مايشاهدونه من ظلال وأشباح على جدار الكهف هو الحقيقة، لأنهم لم يسبق أن شاهدوا حقيقة الموجودات (الناس خارج الكهف) التى بالخارج(١).

وبالتالى تكون الخيالات الموجودة على جدار الكهف بالنسبة لسجناء الكهف هى الحقيقة، ومن خلال هذه التجربة داخل الكهف يكون عملهم الذى توصلوا اليه هو علم مبنى على التجربة الحسية فقط، وهو العلم الذى حصل عليه السجناء من خلال الملاحظة، فلو فرض وحطمنا هذه القيود وأصبح السجناء طلقاء، وفكت عنهم القيود والأغلال، واتيحت لهم فرصة مشاهدة ما بالخارج، أى رؤية العالم الذى نعيشه نحن كبشر والمتمثل فى المارة أمام فتحة الكهف فسيذهلون لتوهم عندما تقع أنظارهم على المارة الحقيقيين خارج الكهف بالضبط، كما يذهل الجاهل بالفلسفة والعلم وذلك بسبب رؤيتهم للأشياء الحقيقية خارج الكهف، هى المثل عند «أفلاطون» وتتمثل فى المار بين على الطريق خارج الكهف، وأن كان السجناء ينفرون عند مشاهدتهم لها لأول وهلة، ولكنهم سيعتادون عليهم شيئا فشيئا حتى تتعوض أعينهم على رؤية الضوء الذى عكس لهم من قبل ماشاهدوه على جدار الكهف، وهذه مرحلة من المراحل، وبعد ذلك سيستطيع المسجونون الطلقاء حاليا تأمل إنعكاس بريق النار، وقد صورها لنا «أفلاطون» كناية عن الشمس والتى يقع فى مقابلها الخير فى عالم المثل، وعندما يصل إليها السجين بعد فك قيوده يكون بذلك قد أتم حركة الصعود إلى قمة الجدار حينئذ

(١) / توفيق الطويل/ فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوراتها، ط ٤، دار النهضة العربية ، ١٩٧٩، ص ٧٧.

يكون قد إستطاع أن يتخلص من الحس والمحسوس ثم يعود مرة أخرى إلى الحركة المضادة، وهى حركة النزول من قمة عالم المثل إلى داخل الكهف ليحاول أن يسوس ويعلم وينصح ليأخذ بيد مابقى من السجناء داخل الكهف محاولا أن يطلعهم على عالم المثل، وهنا يمثل لنا «أفلاطون» الكهف بالعالم المحسوس الذى يتحتم على الفيلسوف أن يعود إليه بعد ممارسته للعمل السياسى[1] والذى سيذهل عند رؤيته للظلال بعد عودته للكهف، كما حدث له قبل ذلك عند رؤيته الضوء فى حركة صعوده إلى عالم المثل، وهو يحاول بذلك أن يخلص السجناء من أعباء الجسد وماديانه، ويتطهر من كل هذا عن طريق النشأة العلمية التى تجعلهم يستطيعون أن يميزوا بين ماهو موضوع للادراك الحقيقى، وماهو موضوع للخيال، ولكن فى الواقع قد اعتاد معظمنا أن يميل إلى ممارسة ما ألفه واعتاد عليه فى حياته. ومن هنا نجد أن «أفلاطون» قد وضع دستورا يجعل فيه مهمة الفيلسوف الأساسية هى مهمة تربوية، فهو يساعدنا على تنمية الجانب الروحى فينا وهو الجانب الخير فى نفوسنا وانتصاره على نوازعنا ورغباتنا الشريرة التى تتنافى مع قيم الفضيلة ولكن «أفلاطون» يرى أنه لكى تستمر الحياة فلن يكون ذلك عن طريق التعق بالحق والجمال فقط، بل أن الحياة تتطلب منا أيضا، أن نبحث عن النافع المفيد، لذلك لانستطيع أن نهمل الجانب العملى فى حياتنا[2].

ونجد تأكيدا لذلك متمثلا فى الصراع الموجود داخل الكهف، فنجد ثورة عارمة بين الحركة والثبات، فأحيانا يميل السجناء إلى تحطيم مايرونه من أشباح داخل الكهف محاولين التحرك إلى الخارج، أى إلى النيران المشتعلة خارج الكهف ثم ميلا آخر بحثهم على السكون وعدم الحركة ورفض الخروج تمسكا بما اعتادوا عليه فى كهفهم، من رؤية الظلال والخيالات على جدار الكهف،

---

(١) أفلاطون فايدروس أو عن الجمال، فقرة ٦٧، ترجمة، د/ أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٧٠.

وأيضا: جمهورية أفلاطون: نقلها إلى العربية، حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، ص ٢٠٩.

(٢) جمهورية أفلاطون: نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم، بيروت، لبنان، ص ٢٠٩.

وذلك من خلال ما اعتادوا عليه فى تجربتهم العملية داخل الكهف، وبينما يكون السجين فى حيرة بين حركة خروجه من داخل الكهف إلى الخارج واستكانته وعدم تحركه وميله لأن يظل داخل الكهف[1]، وفى هذه اللحظة يهتز رباط العقل ويصبح فى حيرة من أمره، وكأنه يكتشف الطبيبة ليصل فى النهاية لما هو حق وماهو جميل، وقد كانا منفصلين عن بعضهما، وعن كل ماهو حسى، أى بين ماهو نافع ومفيد، وذلك مايصل إليه السجين فى نهاية رحلته فيصبح كل ماهو حق فى عالم الحس نافعا ومفيدا وجميلا، وهذا ماتوضحه وتفصح عنه التجربة الحسية، فنجد، مثلا، كلا الصوفى والفنان وهما من ذوى الإحساس المرهف قد يحتقران السلوك العملى، وهو مانجده فى الحياة الحسية، ولكن رغما عنهما يفرض نفسه عليهما ويجبرهما على الانتباه إليه أى إلى السلوك العملى المتمثل فى الحياة الحسية، فنحن نحب الجميل ونتأمله ،لكن ليس معنى هذا أننا نستمر فى تأمل الجمال فقط، ولأننا نعيش فى عالم المحسوسات، لانستطيع أن نتعارض عن الحياة الحسية ونعيش لنتأمل الجمال فقط، وهذا يعنى أيضا أن هناك ضرورة حتمية للعمل، لكن هناك من وهب نفسه وعقله للبحث عن الحقائق وهؤلاء هم الفلاسفة.

ثانيا: الجدل والحركة الدائرية:

وينقسم إلى ثلاث مراحل:

(أ) مرحلة الوهم فى العالم الحسى:

يرى «أفلاطون» أن هذا العالم الذى نعيشه هو عالم الكثرة والحركة المستمرة المتمثلة فى الصور المحسوسة، فنجد النفس فى هذا العالم فى حركة مستمرة لاتهدأ أبدا فعالم الصور المحسوسة يحاول جاهدا أن يجذب النفس نحو الصفات، وفى نفس الوقت يحاول أيضا أبعادها عن ماهية الأشياء إذ أن العالم المحسوس يحتوى على

(١) أفلاطون فايدروس (أو عن الجمال) فقرة ٦٨، ترجمة د: أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٧١، ٧٢.

أجزاء بسيطة للغاية من الجمال المتمثل فى صور الأشياء الموجودة فى هذا الكون الذى نعيش فيه، والذى يجعلنا دائما نتجه لاحساسنا الوهمى بأن نظن أنه الجمال الحقيقى، لكن فى الحقيقة أن هذا العالم الشبحى الوهمى لايوجد فيه شىء ثابت على الإطلاق، لأنه لم يكن عالم الآراء الظنية التى تتحرك بإستمرار فحسب بل وربما يعارض بعضها بعضا، فكل مافى هذا العالم وهم وخداع ونتيجة، لذلك تتخدع نفوسنا بالجمال الزائف، وسرعان ماتتحول هذه النظرة وتترجم كقيمة نفعية، فنصف الشىء مثلا بأنه نافع ومفيد، رغم أنه ليس الجمال الحقيقى، وانما جزء ضئيل جدا منه، متمثل فى صور الموجودات بغض النظر عن رؤيتنا المادية النفعية نحوها، وربما ارتبط بعضها برباط وثيق بمعنى الجمال.

(ب) مرحلة الكشف والاستدلال:

تتمثل هذه المرحلة فى حركة الصعود من المحسوسات فتتجاوز الصور المحسوسة باعتبار أن هذه الصور هى اللبنة الأول للانطلاق إلى حركة الصعود ولعالم المثل يقول «هيجل» أن وجود الحركة يؤكده الحس(١).

فى هذه المرحلة نجد نظرة شاملة لكل الأشياء فى هذا الكون والتى لاتخلو من الكشف والاستدلال وعن طريق (الكشف والاستدلال) يتم تركيب هذه الصور بشروط معينة ليضفى عليها يقينا يقف بها على درجة من درجات التعريفات التى تأخذ بعقولنا إلى أرقى منزلة وزيادة المعرفة والبعد عن المحسوسات.

(جـ) مرحلة تأسيس الأشياء ووحدتها:

فى هذه المرحلة نكون قد وصلنا إلى نقطة نستطيع أن نتجه منها إلى المبدأ الشرطى لأننا نكون قد وصلنا بعد الخطوتين السالفتى الذكر إلى إدراك الماهيات، بعد أن تخلصنا من الرغبات المرتبطة بالمادة داخل النفس الإنسانية، فنستطيع بذلك

---

(١) د/ أمام عبد الفتاح أمام، مدخل إلى الفلسفة، ط ٥، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٩٤.

رؤية الخير بالذات الذى لاتستطيع الحصول عليه بصيغة شفوية أو مكتوبة، وإنما بإحساط داخلى يضفى على النفس نورا وضياء وسعادة لاتقاس بسعادة البشر لدرجة أن «أفلاطون» نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب الحوار «بل نجده يشير إليه اشارات رمزية فسحب فهو يطابق بين الخير والشمس، ذلك الخير الذى يوجد الأشياء والمعقولية ويحفظها»(١).

فى هذه الحالة إذن لابد من وجود شىء ما يكون بمثابة درجة، ولو درجة أولية توضح لنا كيفية الوصول إلى الخير، وعلى الرغم من أن حركتنا سواء الجسد ية أو النفسية تعتبر فى حد ذاتها جزءا ضئيلا للانطلاق إلى عالم المثل، فأننا نسعد عندما تشعر النفس الطاهرة بأنها قد تخلصت من جزء بسيط من أدوانها، معنى ذلك أن النفس عرفت الأساس الذى يجب أن تبدأ منه وهو طريق العمل والترقى فى حركات دقيقة بطيئة تشمل نبذ كل المدايات حتى تصل رلى العالم الأسمى، وذلك عن طريق حركات الجدل الصاعد، وعندما تصل النفس إلى قمة هذا العالم تسكن النفس وتهدأ ولاتنازعها رغبات أو أهواء، لأن كل هذه الأشياء من الفات المحسوسة تكون قد وصلت إلى المرحلة الأخيرة من الجدل لتوقن أن الهدف الحقيقى لم يكن العمل والمعرفة فحسب بل وأيضا الوصول إلى المبدأ الاسمى، والخير الأعظم المتمثل فى اللذة الدائمة مجتمعة كلها فى وحدة متماسكة شاملة لاتتجزأ ولاتنفصل إلا فى مجال الصور المحسوسة، وكلما استمرت حركة الصعود، كلما اكتشفنا تدريجيا استمرار الترابط والوحدة بين الصفات، لتصل فى النهاية إلى الخير بالذات، والذى فيه الخير واللذه الدائمة، وهنا تهدأ النفس وتسكن.

يرى «أفلاطون» أن النفس(*) ليست مادية وانما هى الشىء الهى وبما أنها

---

(١) د/ محمد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ١، ط ١، ص ١٧٧.

(*) ميز أفلاطون بين ثلاثة قوى للنفس وجمع بينها وبين السياسة والمعادن:
- فهناك النفس العاقلة ويقابلها طبقة الحكام أو الفلافسة وتقابلها معدن الذهب.
- والنفس الغضبة ومركزها قلب الإنسان ويقابلها طبقة الجنود ومعدن الفضلة.
- والنفوس الشهوية وهى أسفل الإنسان وتتميز بالشهوات والرذائل ومعدنها النحاس.

الهية فهى دائمة طاهرة وخالدة، ولاتفنى ولاتموت ولاتنقسم لأن النفس جوهر، تخطىء وتعاقب وتحول إلى حيوانات حسب الذنوب التى اقترفتها، وبعضها يذهب إلى المقام العالى والبعض يظل حبيس الأرض إلا أن النفس فى حد ذاتها بعيدة عن تلك الذنوب وإنما الجسد هو الذى يجرها على ارتكاب تلك الأفعال الدنيئة ويهبط بها، فإذا كانت النفس قوية استطاعت ان تهزم خداع الجسد لها.

وبما أن النفس غير فانية ووضعت فى أجساد فانية فهى دائما فى شوق للقاء مثالها والاتحاد به مرة أخرى وهذا يتطلب أن تتحرك النفس داخل سجن الجسد الذى وضعت به وتحن مرات ومرات على فعل الخير للتخلص من ذلك السجن (الجسد).

وكما ذكرت آنفا أن النفس خالدة وهناك دليل على ذلك، وهو أن النفس أحيانا تتذكر أشياء لم تكن تدرى أنها تعرفها، وذلك يتضح فى محاورة «مينون» حينما استطاع «سقراط» أن يجعل «مينون» الصبى الصغير يتذكر المعلومات الرياضية معنى ذلك أن النفس وجدت وهى على دراية بكافة المعلومات.

والنفس عادة لاتسكن الا حينما تصل إلى مثال الخير الذى تصدر عنه كل المخلوقات فهو واحد ساكن ثابت لايتحرك وه الحقيقة التى ليس لها بعدها حقيقة أخرى إذ أنه القدرة بالنسبة للمحسوسات، ويعطى ا لقدرة لكل الأشياء لكى تعرف، وهو واحد أيضا لإدخاله الوحدة على صور المحسوسات، فهو الخالق لكل شىء، والمصدر الذى تصدر عنه جميع الأشياء، وعن طريقه تستطيع الصعود تدريجيا من خلال اموضوعات المحسوسة إلى الخير، وأن كانت الصورة المحسوسة

=وهناك فارق بين النفس والروح إلا أنه من المعتقد أن «أفلاطون» كان يقصد بهما شىء واحد على الرغم من ان الدين الإسلامى ميز بين النفس والروح. يقول الله تعالى «بسم الله الرحمن الرحيم» ﴿ونفس وماسواها فألهمها فجورها وتقواها﴾(١)، ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى﴾(١).

(١) قرآن كريم ، سورة الشمس (آية رقم ٧، ٨).

(٢) قرآن كريم، سورة الاسراء (آية رقم ٨٥).

دائما لاتمكننا من الرؤية الجلية الواضحة للتعرف على المثال، وتبعدنا وتجنبنا عنه وذلك عن طريق ماتحمله من كثافة حسية، تعوقنا من الوصول إليه، ولكن لو أردنا أن نصل لتلك المرتبة العظيمة والسامية لابد من المجاهدات الشاقة البدنية والذهنية، والتصميم للوصول إلى هذا العالم، وبقادر هذا السمو لعالم المثل فلايستطيع كل انسان أن يصل إلى تلك المرتبة السامية، ولايستطيع كل انسان حتى ولو كانت سيطرته على نفسه بضعة درجات أن يستمر[1]، لذلك لابد من أن يصل الإنسان بعد عناء كقير في مجاهداته لنفسه، أن يصل في نهاية الحركة إلى الصعود لعالم المثل، عالم الخير والبهاء واللذة المستمرة والجمال السامي، أي إلى عالم الخير الكامل أو الخير بالذات «فإن المثل هي الوجود الحقيقي، هي الشيء في ذاته وكل شيء ليس هو ماهو، لا من خلال حضور المثال فيه أو من خلال اشتراكه في المثال وبهذا فإن المثل هي الواحد الذي يقف في مواجهة الكثرة، وبينما تتغير هذه الأشياء الكثيرة فان المثل تبقى ذاتها»[2].

يقول أفلاطون: «أن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس ع ند صورة محسوسة ولكنه ينزل إلى عالم الصورة المحسوسة، وذلك لأن هدفه الأساسي هو أن يغير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل»[3].

أن حركة الجدل أثناء الصعود لأعلى (عالم التمثيل) أو الهبوط إلى أسفل (والعالم الحسي) يكون هدفها الأساسي هو الوصول إلى العلم الصحيح عن طريق المعرفة الكاملة التي تمثل في النظرة الكلية الشاملة التي توجد بين الصور المحسوسة والمعقولة لتصل لصورة واحدة، ثم إلى الخير وان كنا في حركة الهبوط نجد أن الجدل يسير في اتجاهين هما:

---

(١) د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، ط ٣، منشورات عديدان، بيروت، باريس، ١٩٨٨، ص ١٢٩.

(٢) د/ عدلت قرني، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، بدون، ص ٢٣٢.

(٣) د/ محمد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ، ط ١، ص ١٧٩.

- اتجاه عقلى - اتجاه أخلاقى

فالأتجاه الأول: يحاول الوصول إلى حل المشكلة عن طريق العقل، أما الطريق الآخر فيترجم هذه الحلول ترجمة عملية، محاولا أن يرشدنا فى سلوكنا العملى للاسلوب الواجب اتباعه.

ومن هنا تتضح براعة أفلاطون فى استخدامه المنهج الجدلى وخاصة فى حركة المعرفة من خلال المراتب التى ذكرت سابقا ، ففى حركة الصعود والهبوط نلاحظ فى أسطورة الكهف، تعد مستويات المعرفة والحركات، فهناك شمس الحقيقة، وكهف الأفكار الزائف ، والانسان الذى يجاهد للمعرفة عن طريق فك قيود العالم المحسوس، لايتم إلا عن طريق الحدس، وبالنظرة الكلية الشاملة التى تجمع بين ماهو محسوس وماهو معقول، وتمزج بينهما لتخرج فى النهاية بصورة واحدة ثم إلى الخير، فنجد أن الجدل يتحرك صاعدا ليتجه إلى هذا العالم المادى، بما فيه من حركة دائمة مستمرة تنتهى إلى ثبات كامل(١) .

ثم حركة الهبوط (الجدل الهابط) الحركى الهائل من صعود وهبوط، وكأنما اختلطت فى هذه اللحظة نقطة الانطلاق مع نقطة الوصول، للتعبير عن الحركة الدائرية المستمرة التى لاتتوقف وذلك دليل على خلود، حركة الجدل الصاعد ثم الهابط وبعد ذلك تعود الكره مرة أخرى لتدل على حركة دائرية وهى من الحركات الأزلية.

وليس معنى ذلك أنه ليس هناك نقطة نهاية، بل نقطة النهاية الثابتة هى عالم المثل، وانما الحركة الدائرية تلك تتم فى أثناء صعود النفس ثم هبوطها مرة أخرى فقط. وهكذا يظل الصراع فى العالم الأفلاطونى بين العالم المادى الدنيوى المحسوس بما فيه من لذات ومباهج تجذب نفوس البشر وتجعلهم سجناء داخل

---

(١) د/ على الغمراوى، دراسات فى تاريخ العصور الوسطى، مدخل إلى دراسة التاريخ الأوربى الوسيط، ط ٢ معدلة، ملتزم الطبع والنشر، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٦.

أجسادهم. وصراع آخر للتحرر من ذلك السجن اللعين سواء فى العادات، التقاليد، الأفكار البالية، الارتباط بالشرور الدنيوية، حتى يستطيع الإنسان - وليس كل إنسا كما ذكرت سابقا - بل الفيلسوف والحكيم وحدة أن يفرق بين ماهو زائف وماهو حقيقى، وبين ماهو شر وماهو خير، ويعمل جاهدا للتخلص من خداع وأوهام العالم السفلى.

ويجب على الفيلسوف الحكيم بعد أن يصل إلى الحقيقة العليا المتعالية أن يصلح من أحوال سجناء الكهف والعالم المحسوس ويوضح لهم أن مايعيشونه ليس إلا وهما شبحيا زائلا، على الرغم من أن ذلك مشقة للفيلسوف لكى يقنع من عاش حياته فى كهف، أو فى سجن دائم بأن يستطيع الوصول إلى حرية النفس، فإن الفليسوف الحيم له القدرة على ذلك بما حباه الله من طبيعة الحكمة التى يستطيع بها اقناع بعض الأشخاص الذى سيتوسم فيهم الخير(١).

وقد تصوره «أفلاطون» (الخير) على أنه الحقيقة الالهية وهذا الخير هو مصدر المعرفة فى عالم المثل، والتخلص من الماديات فى عالم الحس، ولما كان الهدف الأول والاخير للجدل هو الوصول بنا إلى الخير، والخير مرتبط بالحق، فنلمس من خلال ذلك دعوة صريحة للتمسك بالقيم والمثل الثلاث لانهم يشكلون العالم الحقيقى بكل مافيه من جمال لاينافسه أى جمال على الأرض، وكل حق لايعادله عدل أو حقيقة، وكل خير، ولايوجد سوى الله فقط وهو الخير فى نظر أفلاطون(٢).

ثالثا: ارتباط المعرفة بموضوعها:

من الواضح اذن، أن «أفلاطون» عندما تحدث عن حركة الجدل الصاعد

---

(١) أفلاطون الدفاع «محاورات» «أوطيفرون» الدفاع «اقريطون» فقرة ٣٠ ب ضمن محاكمة سقراط ، ترجمة د/ عزت قرنى - دار النهضة العربية، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣، ص ٨٣.

(٢) كارل ياسبرز - مدخل إلى الفلسفة، ط ١، ترجمة وتقديم د/ محمد فتحى الشنيطى ملتزم الطبع والنشر مكتبة القاهرة الجديدة، القاهرة ، ١٨٧٦، ص ٨٩.

والهابط يربط هذه الحركة الفكرية بموضوعات أخرى تختلف بشكل أو بآخر عن درجة قربها من الحقيقة ويذكر الدكتور/ محمد على أبوريان أنه لو فرض وقسمنا خطأ إلى جزئين وكان هذان الجزءان متساويين واعتبرنا أن:

(١) الجزء الأول يعبر عن العالم المادى (المحسوس).

(٢) الجزء الثانى يعبر عن عالم المثل، أو العالم المعقول.

فنجد فى الجزء الأول تباينا وإختلافا كبيرين بين الأشياء المحسوسة من حيث الإختلاف فى الشكل والمضمون، وهو عبرة عن صورة متخيلة أو وهية، سواء كانت نباتات أو حيوانات أوبشر، وأيضا كل الصناعات والفنون التى يبتكرها الإنسان، فلو أمعنا النظر فى هذا الخط- خط الجدل الصاعد - فسنجد نوعين من المعرفة التى تنتمى للعالم المحسوس، فهناك المعرفة الظنية، أو الوهم، وتلك نجدها فيما نشاهده من صوره تظهر على صفحة المياه، أو أى جسم أملس لامع، أو مانراه من خيالات على الزرض عندما يكون القمر ساطعا، وهذا مايسمى بخداع الحواس فنصل إلى معرفة وهمية خادعة وغير حقيقة كالظلال والأشباح عن طريق محاولاتنا لتخليص نفوسنا من الماديات عن طريق حركة الجدل وهذه درجة من درجات المعرفة(١).

أما المرحلة الثانية من مرحلة الجدل أو دجات المعرفة وارتباطها بالجدل الصاعد فهى تبدأ بعد الاقتناع بأن مانراه هو زائف.

هنا يصل الفيلسوف إلى الجزء الخاص بالمعرفة الرياضية. ومن المعروف أننا حينما نصل إلى مرحلة الرياضية. ومن المعروف أننا حينما نصل إلى مرحلة الرياضة بعد التخلص من الماديات تصبح الرياضة مجردة بمعنى: ١+١= ٢ ولكن. ما المقصود برقم ٢، هل هو شيء معين مرتبط بمادة ... انه فقط رقم مجرد بعيدا

(١)د/ محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ١، ط ١، ص ١٨٤ - ١٨٥.

عن المحسوسات، وبالوصول إلى التجريد الرياضى نستطيع القول بأن كل شىء فى عالم المثل انما هو بالذات[1].

وهنا نجد أن العقل قد اكتشف ماهيات الأشياء التى اختفت وراء عوارضها وبذلك تكون النفس قد وصلت إلى درجة عالية من السمو، حيث تتحرك النفس فى معرفتها، من درجة أدنى إلى درجة أعلى وهكذا، فإن النفس ترقى من الماديات إلى الفروض إلى التجريد، وبعد ذلك إلى المبادىء المطلقة ولاتعتمد على الصور الرياضية، وبهذا تكون قد وصلت فى حركتها هذه إلى المعقولات الخالصة، وبالتالى تكون النفس قد وصلت إلى قمة الوجود وهو الخير الحقيقى الذى لاتعتريه مادية أو زيف فى قمة عالم المثل، حيث تسكن النفس فى هذه اللحظة وتهدأ بعد هذا الجهد الشاق المضنى، ولكن ما أن ترى النفس الحقيقية حتى تعود مرة أخرى للعالم المحسوس (الجدار الهابط) لتتردى للعالم الزائف الشبحى، انها رأت الحقيقة، وأنهم يعيشون فى خداع، ويجب عليهم أن يتخلصوا من أوهامهم حتى ينبهروا بنور الحق[2] والخير والجمال، وعلى الرغم من أن الموضوعات الرياضية كانت أرقى من غيرها، إلا أنها تعتبر صورا خيالية لو قورنت بالمعقولات العليا.

هناك نوع واحد من الكائنات، لاينفك هو ماهو، ولاينشأ بعد عدم ولايزول بعد وجود، ويستحيل أن يضاف إليه شىء من خارج نفسه، ولا أن يخرج منه شىء لسواه وهو دائما خفى على العين مستعصى على الحواس جميعا، ولايمكن لغير المعقول أن يتأمله، وهناك كائن آخر يطلق عليه نفس الاسم الذى يطلق على النوع السالف، وهو يشبهه، تدركه الحواس، ينشأ بعد أن لم يكن ، دائب الحركة، يظهر فى المكانب عد عدم ثم يعود فيزول عن المكان، وهو يدرك بالرأى والحس، ثم

(١) د/ محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ ١ ، ط ١ ، ص ١٨٦ .

(٢) د/ توفغيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢ ، منقحة وموسعة ، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٢١٧ .

هناك كائن ثالث، وهو المكان، أبدى، يستحيل عليه الفناء، وهو مأوى تأوى إليه المخلوقات كلها، وهو يدرك بغير معونة الحواس، اذ يدرك بنوع من العقل زائف، ويكاد ألا يكون جزءا من الحقيقى الواقع، وانما نشهده كأنما نشهد حلما ونقول عن الوجود كله أنه لابد بالضرورة أن يكون فى مكان ما وان يشغل فراغا ما، أما ماليس فى السماء ولافوق الأرض، فليس له وجود(١).

يرى أفلاطون فى محاورة الجمهورية، أن مايعتبر تصورا صحيحا هو ذلك الشيء الذى يتعلق بالصيرورة والحركة، ولكن العلم بما هو علم (أى بمعناه الحقيقى) هو مايتعلق بالوجود، وبالتالى يعد التصور الصحيح فى مرتبة وسط بين الادراك الحسى (الصيرورة) وبين العلم الحقيقى، مادامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود، فالصيرورة تعتبر بمثابة خليط من الاثنين معا، فتجمع الصيرورة بين التغير المطلق عديم الصورة، وهذه عند «أفلاطون» هى المادة، وبين الوجود الثابت الساكن الذى يتحقق فيه وجود الصور الحقيقية.

فيوجد اذن بين الوجود واللاوجود منطقة وسط، وهذه المنطقة تقابل التصور فما يتقابل أو يتقاطع فيه الاثنان معا الوجود (المتمثل فى المثل)، واللاوجود (المتمثل فى العالم المحسوس) وهذه هى الملتقى الذى لابد وان يظهر فيه وجود الصور، وهى الصفات المثالية التى أضفاها المثال على المحسوسات، فإذا فرض أن العلم الحقيقى لايعرف الماهيات وانما يعرف الوجود بتغيره وصيرورته، كان لابد اذن من موضوع للعم الصحيح يكون ثابتا غير خاضع للتغير والتحول وهذا الوجود هو وجود الماهيات، أو بمعنى أوضح وجود الصور التى تشمل الحس وصفه المثال، ومن هذا يتضح تأثر «أفلاطون» بفلسفة أتاذه «سقراط» اذ أن المعرفة عند «سقراط» تقوم على الماهيات، والماهيات ثابتة فيكون لزاما علينا اقتراض وجود ماهيات ثابتة، وإذا لم يتحقق ذلك لما أمكن العلم فالوجود الحقيقى كما هو عند «أفلاطون» هو

(١) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول، ترجمة د/ زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٥٤، ص ٢٣٩.

المثال بالذات وأن كان كل تغير يبغى الثبات وكل تعدد يهدف إلى الوحدة، وبالتالي حاول «أفلاطون» جاهدا أن يجمع بين آراء سابقيه في التغير والحركة والصيرورة وجعلها في عالم المحسوسات، وبين آراء الثبات والسكون، وجعلها في عالم المثل، أو لكى يصل إلى العالم المثالى لابد له من التصور بالعالم المحسوس، ودرجة ارتقاء من ذلك العالم، إلى العالم المثالى تتطلب حركة معينة حتى تصل إلى الثبات الدائم.

ومن هنا يتضح رؤية «أفلاطون» للمحسوسات، التى تتضح فى الصور، وهذا يعنى أن وجود الصور فى حد ذاتها، يعنى وجود المحسوسات[1]، أى أن صفة المثال المتشملة فى عالم الصور والتى تمثل الثبات تحتوى أيضا وجود الحركة فى مادية تلك الصور، وبما أن عالم الصور عند «أفلاطون» يشمل وجود المحسوسات، إلا أنه يحاول فيه أن يفرق بين عالم المثل (الماهية) وبين عالم الحس أى الثبات والحركة جاعلا الماهية مفارقة بنسبة كبيرة وعالية لعالم الحس، إلا أن «أفلاطون» فى آخر حياته كان يمثل إلى القول بأن المثل مشابهة للموجودات الحسية، ولم يكن هناك تباين بين العالمين، حينما وجد أنه لابد أن يضع لكل موجود حسى مثالها مشابها له فى عالم المثل. وقد حاول أفلاطون كثيرا ان يوضح أن هناك تشابها بين عالم الماهيات، وبين عالم المحسوسات، أو بمعنى آخر اتجاه الماهية مع المادة، أو الثبات مع الحركة، وهنا نجد أنفسنا قد دخلنا فى صعوبة أخرى بعد أن استعرضنا بعض صور الجدل الصاعد والجدل الهابط ومايحتويهما من حركات تصاعدية وتنازلية، وثبات فى القمة (عالم المثل).

تلك المشكلة هى مثال الشيء نفسه، فأفلاطون سبق وأشار إلى أن المثال

---

(١) د/ عبد الرحمن بدوى «أفلاطون» وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٩٧٩، ص ١٣٣، ١٤٥، ١٤٦.

وأيضا: أفلاطون السوفسطائى «فقرة ٢٤٦ ب» ، ترجم الأب فؤاد جرجى بربارة تحقيق وتقديم أوجست دييس، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى، ١٩٦٩، ص ١٤٦.

يضفى على المحسوسات أجزاء منه، كل حسب نوعه، بمعنى أن مثال الجمال (على سبيل المثال) واحد لايتجزأ ولاينقسم، وهو وحدة واحدة فهل هذا معناه أنه أضفى جزءا من جماله على الإنسان، وآخر على الحيوان، وثالثا على الثبات - و(هكذا) - معنى ذلك أن هذا النوع من الجمال فى كل ماسبق ذكره سيكون متشابها.. وإذا كان كل ماسبق حظى بنوع معين من الجمال، إذن مثال الجمال سيحتوى على أنواع عديدة من أمثلة الجمال، وهذا يعنى تعدد أو انقسام المثال نفسه، وهنا يحدث تناقض(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذكر «أفلاطون» فى محاورة «بارميندس» عن المشاركة فى المثال أن المثال يضم كل الموجودات فلو اقترضنا أن المثال يبدو وكأنه مظلة كبيرة، ويقف تحتها عدد كبير من الناس فهل القطعة التى يقف تحتها ذلك الفرد هى التى تحميه من الشمس وحده أم المظلة كلها.

إذا كان الأمر كذلك فالمثال ليس وحدة واحدة، لأن كل جزء من المظلة يخص فردا معينا أما إذا كانت المظلة تحس الأفراد كلهم، فمعنى ذلك أن المثال أعطى كل فرد نصيبا متساويا منه، وبالتالى لن تكون هناك نسبية للجمال فى العالم المحسوس، نتيجة تساوى أنواع (الجمال) الظلال الموزعة على الأفراد، وهنا وقع أفلاطون فى تناقض مع نفسه سنتعرض له فى حينه عند عرضه «لأرسطو».

ان اشتراك صفة الخير بين العالمين، عالم المثل من ناحية، والعالم الحسى من ناحية أخرى هو الذى يلبس الأشياء المادية صورها المرئية بالنسبة له، أى هو المحدد للصورة الحسية وبالتالى تتكون المحسوسات، وتعتبر بمثابة العلة العاقلة التى لاتخضع للصدفة، كالورقة مثلا التى تحركها الرياح فى أى اتجاه(٢).

وتظل صورة الخير هذه أو العلية وراء هذا الوجود الحسى تتحرك دائما لتطبع

---

(١) د/ عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) د/ عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون، ص ١٧٨ ، ١٨٠.

الصورة على المادة، فلم تقبل المادة الماهية فى كل الأحوال بل ترفضها تارة وتقبلها أخرى وهكذا، واذا لم يتحقق ذلك، بمعنى أن المادة تنفر من الصورة ولم تقبلها فتكون هنا علتها الضرورة (الصدفة) فى مقابل الموجودات التى تكون علتها علة عاقلة وتقبل الصورةد ون نزاع، وإذا حاولنا أن نتعرف على الصلة بين العالمين عند «أفلاطون» فيجب أن نعمل عقولنا فى هذا الأمر لأنه ليس بالأمر اليسير، فلم تقتصر على النظر إليه نظرة عابرة فهذه لاتخرج منها إلا بالتفرقة بين العالمين، العالم الممعقول، والعالم المحسوس أو تفرقة مطلقة بينهما، لأن أفلاطون عندما أراد أن يصور لنا العالم المثالى، أو العالم الحسى، لم يكن فى حسبانه أنى فصل بينهما تماما، وإنما أراد أنى سبغ على عالم المثل كيانه المستقل الخاص به، أى يعطى عالم المثل وضعه الخاص به، فهو الصورة، أما العالم المحسوس فوهم أى غير موجود بالنسبة للعالم المثالى، فالوجود الحسى يعتبر لاوجود، إذا ماقورن بوجود المثل، فوجود المثل هو الوجود المعقول الذى يأخذ به العلم دون الأخذ بالمحسوس.

ومن الملاحظ أيضا أن «أفلاطون» قد نظر إلى المادة بمنظور خاص به، فلم يجعل لها قواما خاصا فهى عبارة عن خليط أطلق عليه اسم «الكاؤوس» دون تدحيد لها، فلايوجد شيئا نستطيع من خلاله أن نتعرف عليها سواء من ناحية الكم، أو من ناحية الكيف، فقد رأى «أفلاطون» أن المادة هى المقابل للتغير على عكس ما أرى الايلين بمعنى أنها هى الشىء الذى يقبل الحركة ويخضع للتحول، فالعالمان عند «أفلاطون» يجب أن ننظر إليهما على أنهما عالمان متصلان تماما، رغم مابين الصورة والمادة من تفاوت[1].

---

(١) أفلاطون، السفسطائى «فقرة ٢٤٦ د» ، ترجمة فؤاد جرجى برباره ، تحقيق وتقديم أوجست ديس، ص ١٤٦ ، ١٤٧.
وأيضا: د/ عبد الرحمن بدوى ، أفلاطون ، ص ١٨٢ ، ١٨٣.

الفصل الثانى
النفس وعلاقاتها بعالم المثل

أولا: النفس الانسانية بين السكون والحركة.

ثانيا: حركة النفس بين الفضيلة والرذيلة.

ثالثا: النفس وعالم المثل.

أولا: النفس الإنسانية:

صور لنا أفلاطون عالمنا مثاليا يتحقق فيه كمال كل شيء، وكأن العالم الحسى نسخة مقلدة لهذا العالم المثالى،فالنفس الإنسانية كانت موجودة فى هذا العالم المثالى، تعيش فى صحبة الآلهة منعمة مكرمة قبل اتصالها بالبدن الذى هبطت إليه بعد ارتكابها اثما معينا، واذا نظرنا إلى هذه المثل فلانجدها متحققة فى التجربة، لأنها مثل وليست مادة تخضع للتجريب، أو نتيجة يمكن أن نصل إليها عن طريق هذه التجربة(١)، ولانستطيع أيضا أن نصل إلى هذه المثل عن طريق الحواس لأنها غير مكتسبة، إذن فمن الطبيعى أن يكون هناك شيء أكبر وأعظم من كل هذا، يمكننا من خلاله التوصل لهذه المثل وعقلها (أى معرفتها معرفة عقلية) ألا وهى القوة الروحية، فالنفس الإنسانية لايمكن تصورها إلا عن طريق العقل (الفكر) والحركة التى تتم فى الكون لم تكن حادثة عن آلة معينة، ولكنها ترجع إلى مبدز غير مادى خالد وهذا المبدأ يتحرك بذاته، ويحرك المادة الموجودة فى الكون بما فى ذلك كل الأجسام، كما أن للإنسان مبدأ تصدر عنه حركة الجسم وهو النفس، وهذه النفس لم يكن لها وجود ذاتى مشخص وانما هى عبارة عن شيء نستدل على وجوده بما نجده من حركة الجسم وحيويته والتحكم فيه وتنظيمه بمنتهى الحكمة والاتقان(٢).

ويرى «يوسف كرم» أن النفس الإنسانية فى علاقتها بالبدن عند «أفلاطون» لاتخلو من الغموض والتردد ففى محاورة فيدون يصور النفس تارة بأنها فكر خالص وتارة أخرى بأنها مبدأ الحياة والحركة(*) فى الجسم، ويذهب أفلاطون إلى أن

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون، ص ٨٨.
وأيضا: د/ إبراهيم بيومى مدكور و د/ يوسف كرم ، دروس فى تاريخ الفلسفة ، المطبعة الأميرة، بالقاهرة، ص ١٧، ١٨.

(٢) أنظر: Arther Smullyan: Introduction to philsophy Reading in Epistemology. University to Washington, Miler University of Sashatchewon. p... 38.

(*) حركة Movement (F) Move - Motion - Movement (F)

=

الجسم يشغل النفس عن فعلها الذاتى وهو الفكر، ويسبب لها الهكم باحتياجاته وآلماه وفى نفس الوقت تعمل هذه النفس على الخلاص من هذا الجسم، وفى محاورة «الجمهورية» يرجع أفلاطون الانفعالات النفسية إلى ثلاثة أشياء هى التعقل، والغضب، والشهوة، فنجد صراعا عنيفا يحدث بين الشهوة التى تحاول جاهدة أن تشع رغبتها وتسعى لتحقيقها[1] وبين العقل الذى يحاول أن يمنع عن طريق الاعتدال فى كثير من الانفعالات التى تمر بها النفس، فالاعتدال فى الغضب معناه القدرة على تحكم العقل فى حركات الجسد والاعتدال فى الملذات والشهوات ماهو إلا طاعة إلا لأوامر العقل بأنها (الشهوات) ستهبط إلى أقل المراتب إذا استمرت فى ذلك، ومن ثم نجد أن النفس تظل فى حركة دائمة لاتتوقف فى محاولة منها للتحكم عن طريق العقل فى الشهوة التى لاتتوقف، لكن هل النفس تستمر فى حركتها هذه على الدوام؟ نعم هذا صحيح، وأن كانت النفس عندما يستطيع العقل أن يمنع القوة الشهوية عن فعلها تكون بذلك قد وصلت إلى درجة كبيرة من الهدوء والسكينة تجعلها فى ثبات، وفى تلك اللحظة

=تغير متصل ذو سرعة معينة لوضع الشيء فى المكان، وهو للدلالة على الزمن. وتطلق الكلمة مجازا على حركات النفس والذهن والحركات الاجتماعية والحركة الارادية Volentaire Movement حركة تتحق بقصد ورغبة على أثر منبه خارجى أو داخلى، وهو جزئية كحركة جزء من جسم الإنسان، أو كلية كحركة الجسم جميعه، والحركة الطبعية Physical Premotion (F) Premotion Physique (F) فكرة لاهوتيه يراد بها التوفيق بين حرية الفرد والقدرة الالهية، وتتلخص فى أن حركاتنا تتم بفضل من الله بدون أن تلغى حريتنا، وهى عند التومائيين شبيهة بكفرة الكسب الأشعرية والحركة Mobilism نزعة ترفض الثبات وترى أن الأشياء فى تغير وحركة مستمرة، وأوضح مثل لها قديما فلسفة هرقليطس وهو نزعة سائدة فى الفكر المعاصر.

أنظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٤٠٣، ١٩٨٣م ، ص ٧٠، ٧١.

(١) أفلاطون «القوانين» ملخص الكتاب العاشر «ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية د/ تيلور نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٦٣.
وأيضا: يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٩، مرجع سابق.

تشعر النفس بالاطمئنان والراحة لسعادتها بذكر الانتصار على الشهوة عن طريق القوة العاقلة وهذا يعنى أن النفس رغم احتفاظها بماهيتها وجوهريتها تمر بأطوار حركية عديدة تحدثها النفس الشهوية لتحقيق رغباتها المادية، وصراع من الجانب الآخر أى من العقل ليوقفها عن ذلك ثم تستقر النفس فتسكن وتتوقف عن الحركة ويكون الثبات، وأن كان هذا الثبات ليس دائما مستمرا، وانما هو ثبات لحظى أو بمعنى أدق هى درجة من السكينة تصل إليها النفس عندما تستطيع أن تسيطر على نزواتها ورغباتها ولكن سرعان مايزول هذا الثبات اللحظى لاستمرارية الحركة فى الحياة(١).

وقد كان للحركة تأثيرها البارز على «هيجل» الذى رأى أن الحقيقة فى تغير مستمر ولاتثبت على حال لأنه لاتوجد حقيقة مطلقة وتكن صادقة فى الزمان والمكان نظرا لحركتها وصيورتها المستمرة، إلا إذا وصلت هذه الصيرورة إلى نهاية المطاف وهيهات أن تبلغ هذا أبداً، وهذا أن دل فإنما يدل على إعتراف «هجل» بإستمرارية الحركة على الدوام، وقد تأثر فى ذلك بآراء «أفلاطون» فى الحركة.

ومن المعروف أن النفس تتصف بصفات الجسد الذى هبطت فيه فغالبا ماترغب النفس إلى مايحقق لها شهوتها وهذا واضح فى محاورة «فايدروس» حيث شبه «أفلاطون» النفس فى حياتها الأولى فى عالم المثل بمركبة مجنحة، القائد فيها هو العقل والجوادوان هما الإرادة والشهوة، فيرى أفلاطون أن النفس لاتفنى بفناء الجسد بل تحيا حياة أبدية لأن «أفلاطون» كان متأثرا بالعقيدة الاورفيه و«الفيثاغورية» القديمة والقائلة بخلود الروح، فالنفس التى تلود فى هذه الدنيا التى نعيشها قد أتت من عالم آخر كانت قد ذهبت إليه بعد موت سابق، بمعنى أن الاحياء يبعثون من الأموات، وهذا ان دل فانما يدل على استمرارية الحركة فى

---

(١) أفلاطون (القوانين) الكتاب العشار ، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية د/ تيلور نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠، ص ٤٧٩.
وأيضا: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٩٠.

الكون، وان كان العالم المحسوس يتشابه قليلا مع ماسبق إلا أنه عندما يفنى يأتى إلى الوجود وتخلق أشياء جديدة لم تكن موجوده من قبل، فتظل الحركة هكذا بصورة دائرية لاتتوقف، خاصة بين الأضداد وبعضها البعض، فمن الأصغر يتولد الأكبر، ومن الأبيض يكون اللا أبيض، ومن الحرارة تتولد الرطوبة، ومن الرطوبة تكون الحرارة، ومن الجميل يكون القبيح، ومن القبيح يكون الجميل، وهذه الدورة تتم بإستمرار دون توقف لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لن تستمر الحياة وستنتهى إلى فناء لهذا ستظل النفس بعد الموت كما كانت موجودة قبل الميلاد[1]، والمثل بسيطة كاملة من حيث الصفات التى يتمناها كل انسان، أو مخلوق من المخلوقات لذلك اتصفت هذه المثل بالثبات وعدم الحركة، وبما انها بسيطة (غير مركبة) فهى أيضا ليست عرضة للفناء والزوال لأن المركب هو الذى ينحل ويتحول إلى أجزاء صغيرة، أما البسيط فلايخضع لذلك التحول والإنحلال، ولما كانت النفس هى الشيء الوحيد الذى يستطيع أن يعقل المثل فهى شبيهة (بالمثل) وذلك تمشيا مع القول المعروف قديما بأن «الشبيه يدرك بالشبيهة»[2] فالخالد الابدى لايدرك إلا ماهو مثله ولاتدرك العين الضوء إلا لأنه من مكوناتها، فالنفس تنتمى فى جوهرها إلى عالم الخلود، ولاتنتمى إلى عالم مؤقت عابر سرعان مايزول، وبناء على ماتقدم تكون النفس على هذه الصورة بسيطة ثابتة، أقرب مايكون للمثال الذى لايخضع للزوال، كما لاتخضع هى أيضا لذلك الفناء، فهى (النفس) تشترك مع مثالها فى صفة الديمومة والثبات والاستمرار، وفى هذا تأكيد واضح «لأفلاطون» يبين فيه الفرق الشاسع والبين بين العقل والحس، وبين النفس والجسم وهذا الكلام يجرنا إلى سؤال وهو هل المعارف التى تتذكرها النفس تتصف بالثبات أم بالحركة؟.

---

(١) د/ عبد الرحمن بدوى ، مدخل إلى الفلسفة، ط ٢ ، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩ ، ص ١٤٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٠.

وعندما ترى النفس شيئا مما شاهدته فى عالم المثل الذى كانت تعيش فيه قبل ذلك فتتحرك المعرفة عندها (نحوها) وعندما تتذكر ماعاينته فى عالم المثل قب لذلك، وفى نفس الوقت يشابه ماتراه الآن فى الواقع، لذلك فمعرفة النفس لأى شىء فى الواقع تتصف بالثبات والكمون داخل النفس فهى تظل ساكنة(١)، حتى إذا رأت شيئا فى العالم الحسى الذى نعيش فيه سرعان ماتتحرك هذه المعرفة وتتخلص من ثباتها، لتدرك النفس بأن هذا الشىء الذى تراه يذكرها بما رأته فى عالم المثل وتظل النفس هكذا تحتفظ بكل المعارف داخلها ثابتة حتى تتحرك هذه المعارف عند رؤية شىء مافى العالم المادى وبذلك يتحول السكون إلى حركة عن طريق هذا التذكر(٢).

وهناك بعض المعارف التى قد لاتتذكرها النفس، بمعنى أنها تظل مستكينة فى النفس وان كانت النفس قد رأت شبهها فى العالم الحسى، ومع هذا لاتتذكره، فمثال هذا الشىء الذى كانت قد شاهدته من قبل فى عالم المثل، ولم تستطع النفس استرجاع تذكره، يرجع سببه عند «أفلاطون» إلى كل الوقائع التى لاتستطيع النفس أن تتذكرها، التى كانت قد رأتها النفس فى عالم المثل بسبب أن الأرواح عندما تكون مستعدة لأن تولد مرة ثانية تجبر على أن تنهار من مياه نهر يسمى «النسيان» وفى هذه الأثناء وعند مرورها من السهول التى ليس بها مياه مع شدة الحرارة يشعرها هذا الجو برغبة ملحة فى الشراب، فيكتب على كل النفوس الشرب من هذا النهر إذ لم يكن مكتوبا لهذه النفس أن تحظى بالخلاص من الجسد لتعود مرة أخرى إلى قصرها الأول فى عالم الثبات، وعالم الكمال حيث عالم المثل الذى تعيش فيه، فنحن حينما نرى الأشياء المتساوية ونستطيع من خلال رؤيتنا لها أن نعرف عدم تساويها تماما فهذا يعنى أننا قد عرفنا من قبل ماهية هذه

---

(١) أفلاطون (الدفاع) فقرة ١٠٢، أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون عربها عن الإنجليزية، د/ زكى نجيب محمود، ١٩٦٦، ص ١٤٥.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٦.

المساواة، أى المساوى فى ذاته[1] والدليل على ذلك أننا استطعنا أن نوازن بين المتساوى وغير المتساوى وعندما ندرك الأشياء المتساوية فى عالمنا هذا منذ الميلاد، إذن فنحن على معرفة تامة بالمتساوى فى ذاته قبل ميلادنا، فإذا أدركنا الأشياء المحسوسة فمن المفروض أننا قد عرفنا من قبل الماهية التى تتجاوز هذه المحسوسات، وهذا يوضح لنا أن النفس قد رأت هذه الأشياء قبل أن تحل فى البدن[2].

ولو نظرنا إلى النفس ودورها فى الحركة لوجدنا أن «للسوفسطائيين» رأيا مخالفا لرأى «أفلاطون» فى هذا الموضوع حيث رأى السوفسطائيون أن العلة الأولى لحركة الأشياء وهى الحركة التى تحدث للمادة بدون حياة، بمعنى أنها حركة عشوائية تخضع للآلية البحتة، أو الصدفة، أى أن هذه الحركة حدثت من المادة كمرحلة ثانية، لكن لو نظر الإنسان إلى الحقيقة المنطقية لوجد أنه من الواجب أن تكون النفس هى مبدأ أو علة الأشياء، ولابد لها من وجود جسد أى أن النفس لاتنفصل عن الجسد حتى تمر بمراحل المجاهدات التى أشار إليها «أفلاطون» على عكس مارأى «السوفسطائيون فقد قلبوا مبدأ السببية رأسا على عقب، فإذا نظرنا إلى معنى الحركة لوجدنا أنها تشمل كل مايطرأ على الأشياء الموجودة داخل الكون من تغير يشمل كل الأنواع، ولو حصرنا هذه الحركة لوجدناها تدور حول نقطتين أساسيتين، وهما التلقائى والمتصل، فلو أخذنا بالرأى القائل بأن الحركة تحدث بالاتصال (أى أخذنا النقطة الثانية) لوجدنا أن هذا المتحرك المتصل نفسه يتحرك من الخارج[3]، لذلك فمن الواجب أن يكون هذا المحرك الأصلى له القدرة على أن ينقل الحركة إلى أى مكان بما أنه هو مصدر الحركة فى ذاته.

---

(١) و.ك.س جثرى – الفلاسفة الاغريق من طاليس إلى أرسطو – ترجمة وتقديم د/ رأفت حليم سيف ، مراجعة د/ إمام عبد الفتاح أمام مطابع الطليعة الكويت ١٩٨٨ ، ص ١٠٧.

(٢) أنظر: G.M.A. Grabe: Plato's thought. London. op. cit, p. 2: 5.

(٣) و.ك.س جثرى ، الفلاسفة الاغريق من طاليس إلى أرسطو، ص ١٢٨ ، ١٣٠.

ومن هنا لا نستطيع القول بأن الحركة الأولى تكون حركة غير ذاتيه، وليس هذا شيئا غريبا لو نظرنا إلى أنفسنا لوجدنا أن النفس هى المحرك الذاتى فى الجسم، وهى مبدأ الحياة بما لها من أولوية فى القدم، وهى السبب الفعال لكل الأشياء، كما رأى «أفلاطون» وماينطبق على النفس الانسانية وتحريكها للجسم بحكمة ونظام لينطبق أيضا على الكون بأسره، ولكن لننظر معا إلى هذا الكون العجيب والمليء بكل المتناقضات والأضداد فسوف نجد أن الشر الأخلاقى يقف جنبا إلى جنب مع الحركة المنتظمة والمحكمة فى الكون، وهذا يعنى وجود أرواح شريرة وأخرى عاقلة، وذلك عن طريق الجسد الذى هبطت فيه تلك النفس، ومن الطبيعى أن هذا النظام وهذه الحركة المنظمة، وهذا التناسق الرفيع المستوى، لايمكن بأى حال من الأحوال أنى كون صادرا عن روح خبيثة لأن هذه الروح الخبيثة بالتأكيد لاتملك العقل والنظام فهى مليئة بالشر الأخلاقى الذى يجرها الفوضى والهمجية وبالتالى فهى بعيدة كل البعد عن هذا النظام المحكم، وأكبر دليل على ذلك النظام المحكم للكون فى كل شيء، هو دوران النجوم، وتعاقب الليل والنهار، وحركة الشمس والقمر كل هذه الأشياء تؤكد لنا أن العقل هو المسيطر عليها، وهو الذى يدير لها حركتها الأزلية وليست الفوضى، من هنا تصل إلى أن تلك السيطرة لاتكون إلا من روح أعلى، لذلك يقترح «أفلاطون» أن تكون النفس هى التى أدخلت الحركة إلى المادة بطريقة أو بأخرى، وينتهى بذلك أفلاطون إلى أن يصل لهذه النتيجة «من المؤكد على أية حالة أن النفس بطريقة أو بأخرى هى التى تتحكم فى كل الأشياء»(١).

ويتحدث «أفلاطون» عن الحركة فى محاورة «فايدروس» فيبدأ الحديث عن حركة النفس الإنسانية ثم ينتقل إلى النفس الكونية، ونفوس الكواكب، فيبنى «أفلاطون» فكرة الحركة فى محاورة فايدروس هذه على أسس ثلاثة وهى:

أولا: المتحرك بذاته — ثانيا: المبدأ — ثالثا: الأبدى الخالد

(١) ك.س جثرى، الفلاسفة الاغريق من طاليس إلى أرسطو، ص ١٣٠.

وهناك نوعان من الموجودات، موجود يتحرك معتمدا على غيره فى هذه الحركة، وموجود لايعتمد على غيره، أى أنه متحرك بذاته، فالنوع الأول من هذين النوعين لايكتب له البقاء، لأنه مادى يفتقر إلى غيره كى يحركه، أما النوع الثانى المتحرك بذاته فهو النوع الخالد، والنوع الأول، إذ تحطم مايحركه فسوف يتوقف عن الحركة مطلقا، لأنه هو مبدأ الحركة لذاته وكل الموجودات الأخرى لن تتحرك من الخارج، ومعنى أنه مبدأ أى المبدأ نفسه فهو قديم وليس محدثا أو أزليا إذن فهذا المبدأ قديم أبدى من حيث الوجود والحركة، والمبدأ أيضا لايمكن أن يفنى، ولو فرضنا جدلا أنه سيفنى فسوف لايتمكن من الوجود مرة أخرى من جديد، ولايمكن لشىء آخر أن يخرج من حيث أن كل شىء يصدر عن مبدأ، اذن فهو خالد، ولكن مادور النفس فى هذا كله؟.

النفس موجود يتحرك بذاته لأن النفس لاتأخذ حركتها من شىء آخر غيرها ولذلك تكون النفس وحدها هى القادرة على أن تأخذ حركتها من نفسها، اذن فهى مبدأ لذلك فهى أبدية لم تخلق، وخالدة لاتفنى.

ومن هذا البرهان نلاحظ ظهور إتجاه جديد فى نظرية النفس الأفلاطونية خاصة فى محاوراته المتأخرة «كطياوس» و «القوانين» وهذا الإتجاه هو إدخال مفهوم النفس على مستوى الكون كله، وليس كمفهوم النفس الإنسانية فقط، رغم إنه لم يذكر ذلك فى محاوراته السقراطية الأولية نظرا لتأثره بسقراط آنذاك ولصغر سنه أيضا، فأصبحت النفس بعد ذلك نفسا كونية لأن كل موجود أما أن يكون له نفس يتحرك بها، أو ليس له نفس وبالتالى فهو غير موجود.

والنفس تأخذ موضع الصدارة بين كل موجودات الكون، لأنها هى المبدأ وبذلك تطور مفهوم النفس عند «أفلاطون» مع تقدم محاوراته فلم تقتصر حركة النفس على الموجودات البشرية فقط بل أيضا على الكون كله فكانت هناك الحركة التى تصدر عن النفس الكونية ونفوس الكواكب أيضا.

ثانياً: حركة النفس بين الفضيلة والرذيلة:

يحاول «أفلاطون» دائما أن يؤكد على أن النفس تشبه الحقائق المثالثة، ذلك لما لها من طبيعة واحدة ثابتة لاتتغير، أشبه مايكون بالمثل ولكن عندما تمر نفوسنا بتجربة انفعالية نجد عكس ذلك، فما نجده، ماهو الا صراع وحركة داخلية تتحركها النفس فتجعلها نفرق بين ماهو فعل العقل، وبين ماهو ناتج عن الانفعالات الشهوانية أو الانفعالات الأخرى النبيلة والتى تكون فى مرحلة وسط فلاهى بالأفعال العاقلة ت ماماولاهى بالانفعالات السفلى الشهوانية فهنا تكون النفس فى حركة مستمرة بين هذين النقيضين[١]، فهذا الصراع الداخلى ناتج عن تأرجح النفس فى محاولة التوفيق بين متطلبات النفس العاقلة والنفس المتصفة بالشهوات والملذات المتعددة، وهذا لايعنى وجود نفوس ثلاثة داخل كل منا (شهوية – غضبية – ناطقة) ولكن النفس واحدة لاتتجزأ ولكن هناك وظائف ثلاث تميز بعضها عن الآخر، وهى العقل، والنفس التى تنادى بالعدالة (النفس الغضبة) وفضيلتها الشجاعة والنفس الشهوية التى تميل للذات الجسد ومتطلابته الزائلة، ومفضيلتها العفة، وهنا يحاول «أفلاطون» أن يرسم لنا طبيعة هذه النفس وحركتها المستمرة بين الفضيلة والرذيلة فيذكر أن عالم المثل موجود فوق قبة السماء[٢]. ويوجد فوق هذه القبة عربات الآلة التى لاتتوقف عن الحركة المستمرة فتجرى هنا وهناك، كما يوجد أيضا أسفل هذه القبة عربات النفوس البشرية، والتى تتحرك أيضا حركة مستمرة دون توقف فيصور لنا «أفلاطون» هذا المشهد وكأنه فنان بارع عظيم استطاع أن ينقل لنا هذه الصورة الحركية مجسمة وكأننا نشاهدا فعلا[٣].

---

(١) د/ على عبد المعطى، دراسات فى الفلسفة العامة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ٣٩٧، ٤٠٠.

(٢) د/ يحيى هريدى ، نحو الواقع مقالات فلسفية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٨٦، ص ١٤٦.

(٣) اظـر J.G. Worry: Greek Romantic Theory. Printed by Great Dritain by Richard Clay. Methuen, Co. L. T.D. Lodnon. p 27: 28.

فيرى أن كل عربة يجرها جوادان، الجواد الأول يتصف بالهدواء فيأخذ اللون الأبيض ويرمز هذا الجواد الأبيض هنا للانفعالات النبيلة والتعقل، زما الجواد الثانى فهو جواد شرس، شرير ولونه أسود ويرمز هذا الجواد للانفعالات الشهوانية ويقود تلك العربة الجوذى الذى يرمز إليه «أفلاطون» بالعقل الذى يستطيع السيطرة على الجوا دين ففى أثناء حركة هذ هالعربة التى يرمز لها بالجسد والحصان الأسود والانفعالات النبيلة، يحاول العقل دائما أنى سير بالعربة على الطريق المستقيم المعتدل، ولكن الحصان الأسود يحاول دائما ولاييأس أن ينحرف بالعربة بعيدا عن الطريق السوى المستقيم – منشغلا فى ذلك انشغال العقل بالنظر إلى القبة السماوية لرؤية المثل – وذلك بسبب مايملأه من حب للشهوات تحاول دائما أن تسيطر عليه وتبعده عن الطريق الخير، لكن الجوذى يحاول أن يسيطر عليه ويتحكم فيه، وتلك الحركة التى قام بها الحصان الأسود الجامع وخلفه الجوذى للحظة خاطفة تهبط بالعربة درجة أقل مما كانت قد وصلت إليها وتفقد بعضا من ريشها[1]، ومن هنا نجد أن هذه الصورة التى رسمها «أفلاطون» والتى أطلق عليها اسم العربة المجنحة قد صور لنا فيها وحدة النفس، فالعربة والجوادان والسائق تعطينا صورة ر مزية حيه عن فعل النفس فهى تتحرك تارة لتميل إلى الشهوة واللذة مبتعده، بذلك عن الطريق المستقيم، وبالتالى عن عالم الفضائل العالم المثالى، وفى هذه اللحظة يحاول العقل أن يتحكم فيها، وقد ينجح فى محاولته السيطرة على الشهوة، عن طريق العقل والإرادة الخيرة، فيقوم بعملية سيطرة على الشهوات، وبذلك يستطيع أن يعود بها إلى الطريق المستقيم، بعد مجاهدات شاقة للارتقاء مرة أخرى إلى المكان الذى هبطت منه وفى هذا الموقف نرى الحركة المستمرة الواضحة تماما، وذلك فى حركة النفس بين ماهو فاضل ومثالى وخير، وبين ماهو مادى

---

(١) أفلاطون (فايدروس أو عن الجمال) فقرة ٢٤٩ ترجمة د/ أميرة حلمى مطر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٨٣ ، ٨٤.

وأيضا: أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ط ١ ، ترجمة د/ عبد الحليم محمود، أبو بكر زكرى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٥٦.

من شهوة ولذة، فعندما تتحرك النفس وتفقد ريشها وتهبط إلى أحد الأجساد فى العالم المحسوس، ترى بعض الأشياء التى تذكرها بما شاهدته أثناء رحلتها إلى العالم المثالى، بجماله وروعته فتنتفض النفس لهذا المنظر فينتابها الندم على الغفلة التى وقت فيها عندما فقدت السيطرة على الجواد الأسود، وتحاول جاهدة أن تتلاشاه وأن تظل فى يقظة دائمة حتى تلتقى مرة أخرى بعالمها الحقيقى التى أتت منه، والذى تريدى العودة إليه، وهو عالم الحقائق السامية، ويرى «أفلاطون» أن تلك الانفعالات سواء كانت انفعالات خبيثة (سفلى) أو انفعالات نبيلة فكلتاهما مرتبط بالجسم معتمدا عليه كل الاعتماد، وبما أن الجسم هو الجانب غير الخالد (الفانى) وهذه الانفعالات مرتبطة به فيكون اذن مصدر هذه الانفعالات ف يالنفس ليست خالدة أيضا، فما هو خالد فى النفس هو فقط الجزء المنطقى العاقل[(١)]، أما الآخر وهو المرتبط بالجسم الفانى وهو الجزء غير المنطقى، سفنى بفناء الجسد عندما تتخلص النفس من الحياة الأرضية ان عالمنا هذا الحس، عالم الصيرورة لايمكنه أن يفسر ذاته بذاته، لأن وجوده وطبيعته مستمدان من اشتراكه فى الحقائق الوجودية الازلية المنزهة عن كل مادية، والتى هى الكنه النهائى للوجود. أما النفس فهى همزة الوصل بين هذين العالمين، فان كانت تنعش الجسد وتحبيه فإنها تستمد هى ذاتها وحياتها ونشاطها من مشاهدة تلك المثالات، لذلك فهى تنتمى إلى عالم المعقولات أكثر مما تنتمى إلى عالم الأجساد[(٢)].

ثالثاً: النفس وعالم المثل:

تمر النفس أثناء حركتها الجدلية بمعاناة كبيرة عن طريق المجاهدة الروحية المتصلة والتحكم فى النفس عن طريق الإرادة التى تخضعها وتهذبها تدريجيا لتبعدها عن نزوات البدن، ذلك لأنه «طالما نحن على قيد الحياة فإن الطريقة التى

---

(١) د/ محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ ١ ، ط ١ ، ص ٩٧: ٩٨، ١٩٩.

(٢) الآب جيسم فينيكن اليسوعى ، أفلاطون سيرته آثاره ومذهبه الفلسفى، ط ١ ، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩١ ، ص ٧٤، ٧٥.

ستجعلنا أقرب مايكون إلى المعرفة الحقيقية هى ألا تكون لنا بقدر الإمكان علاقة مع الجسد، ألا نشترك معه فى شيء، اللهم إلا حالة الضرورى القصوى، والا نترك أنفسنا تلوثنا طبيعته بل أن نتخلص منها ونتطهر وذلك حتى تأتى اللحظة التى ينجينا فهيا الاله نفسه»(١).

لابد للنفس إذن أن تمر بأنواع عديدة من الصراع المريريين أمرين متناقضين تماما، وهذا الصرا ع يتم بين كل من الجسم والنفس أى أن «النفس هى سبب الخير والشر والصواب والخطأ والصفاء والكدر أو فى الحقيقة كل الأضداد»(٢).

فالنفس أثناء حركتها تحاول دائما مجاهدة البدن للتخلص نزواته التى تعوقها فى حركتها للوصول إلى عالم المثل (العالم المعقول)، ولايحدث ذلك إلا إذا استطاعت النفس أن تتخلص تدريجيا مما علق بها من مدايات، وهذا تمثله حركة سير الجدل أثناء صعود النفس إلى مستقرها الأول فى عالم المثل، فالجدار هو ارتقاء تدريجى ينتجة عنه شيء جديد تترجمه حركة الصعود الحيوية للنفس أثناء مرورها فى الطريق المؤدى للعالم المعقول (عالم المثل) وهذا يذكرنا بمدى المعاناة التى تمر بها النفس عند محاولتها التطهر من أدران البدن، فتحاول النفس فى هذه الحركة الصاعدة أن تتخلص من ارتباطها بالمحسوسات، لتصعد إلى ماهو أرقى وأكمل لكن تلتقى مع ماهو معقول، بداية من التجريد الرياضى، ثم تتحرك النفس شيئا فشيئا من العلم الرياضى - وهو مرحلة و سطى بين ماهو محسوس، وماهو معقول - لتصعد عن طريقه إلى الخير بالذات وفى قمته عالم المثل.

أن هناك تشابها كبيرا بين النفس والمثال(٣)، فالنفس لاترى كالمثال، أما الجسد فهو على العكس من ذلك لأنه ينتمى للعالم المرئى الحسى، والنفس أيضا

---

(١) د/ عزت قرنى، الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤، ص٧٣.

(٢) أفلاطون «القوانين» الكتاب العاشر، ترجمة إلى الإنجليزية د/ تيلور، نقله محمد ظاظا، ١٩٨٦، ص ٤٦٦.

(٣) د/ زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ط ٢، مكتبة الأنجلو المصرى، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣٥٤.

لاتتوقف عن الحركة حتى تتخلص من علائق الجسد فتصار بذلك للعالم المعقول وهو عالم المثل فتشارك هذا المثال فى سكونه وثباته، أى أن صفة الثبات يشترك فيها كل من النفس والمثال.

ولو نظرنا للإنسان كنموذج لذلك لوجدناه يحتوى على حركة وثبات فى آن واحد فالجسد يضم مثال السكون والحركة، وجسم الإنسان يتحرك، وكل شيء فيجسده يتحرك (أقصد بذلك جميع أعضاء الجسم)، أما مايقع خلف كل هذه الحركة فهو شيء ثابت لايتحرك وهو النفس، فحركة الشهيق والزفير تدل على أن هناك حركة، ولكن وراء هذه الحركة شيء ثابت، وهذا الشيء الثابت هي النفس التى تعطيه صفة الحياة، ومابها يتحرك أيضا أى بالنفس[1]، وهذا تشابه آخر بين المثل والنفس، وعندما تخضع النفس لتأثير الجسم تجذبها حركة الأشياء المادية ولكن لاتنسى أن النفس لها القدرة على التحكم في الجسد، وهنا تكون القدرة الالهية التى تمت إلى المثال، فالجسم يتعرض للانحلال والزوال، وذلك لانه مكون من أجزاء (جسد)، لذلك فالثبات المطلق على حال واحدة وعدم التغير هو من خصائص الأمور الالهية المقدسة وحدها وليس الجسد منها فى شيء وان ماندعوه كونا وسماء قد أعطاء خالقه مزايا كثيرة ولكن له طبيعة الجسد ولذلك لابد من أن يطرأ عليه التغير والتبدل»[1].

فالنفس بسيطة كالمثال لذلك لاتخضع للانحلال، فالنفس عقل خالص يتأمل ماهية ا لأشياء وان كان الجسد يقيدها بملذاته وشهواته، فإن كان لنا القدرة على التمييز بين النفس والجسد، فهذا التمييز قائم أساسا على قدرتنا على التغيير بين المثالى والأشياء فالمثال والنفس شيئات يتضمن كل منهما الآخر.

---

(١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٧٠.

(٢) أفلاطون، السياسى، فقرة ٢٧٠ (حوار لأفلاطون) نقله إلى العربية د/أديب منصور، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٩، ص ٥٣.

ومن هنا يتضح ان العالم الحسى عند «أفلاطون» هو عالم الحركة والصيرورة عالم التعدد والكثرة، أما عالم المثل، فهو عالم الثبات والوحدة، وهنا نجد سؤالا ملحا وهو، هل معنى هذا ان العالم الحسى الذى نعيشه سيظل دائما يجمع بين الحركة والثبات؟.

نقول نعم الا أن هذه الحركة المستمرة سواء التى تحدثها النفس فى الجسم، أو حركة الأشياء التى تتصف هى ذاتها بالثبات أى بالاستمرارية والدوام لهذه الحركة ذاتها، وهذا يعنى أن العالم المادى (الحسى) يتصف بالحالتين معا، بالحركة والثبات فى آن واحد وان كان الظاهر لنا والأوضح هى الحركة التى يكمن بداخلها ثبات.

وهناك دليل آخر على وجود الثبات مع الحركة جنبا إلى جنب فى العالم، ان الوجود فى حد ذاته بما هو موجود، أو بمعنى آخر بما أنه متمتع باستمرارية الوجود، أى أن الوجود الحقيقى المثالى ثابت لايتغير ولايتبدل، وهذا يدل على أن الحركة داخل الكون لاتعنى عدم وجود الثبات ولكن ديمومة الوجود هذه أكبر دليل على وجود الثبات أيضا ولكن هذا الوجود واحد وماهو دليلنا على أنه واحد فعلا ولى سبكثرة؟.

الواحد لايكون واحدا الا إذا شارك فى الكثرة ومن خلال هذه المشاركة تتعرف عليه بأنه واحد، وليس الواحد بالإطلاق، نستطيع ان نجعله موضوعا للمعرفة، وكذلك الكثرة لم تكن حقيقة ولاموضوعا للمعرفة الا إذا شاركت فى الوحدة، اذن فما هو موجود لم يكن وحده خالصة ولا كثرة خالصة، بل هو موزع من كليهما معا.

ومن هنا اتضحت فكرة عالم المثل عند «أفلاطون» وقد شاركت الكثرة والتعدد والحركة فى العالم الحس، الوحدة والثبات فى عالم المثل، فالوجود ليس وحدة خالصة ولاكثرة خالصة، ولاحركة مستمرة، ولاثبات دائم، بل هو خليط بين هذا وذاك فلا الوجود فى حركة مستمرة تجعلنا لانستطيع معرفته لان العلم

لايمكن ان يقوم الا على شيء ثابت، ليس (الوجود) ثابات ثباتا مطلقا (جامدا) لايتحرك فلايمكن أنى كون موضوعا للعمل أيضا، وعندما قال «بارميندس» مامعناه بأن العالم كره ملاء ثابتة ساتكنة لاتتغير، ولم يتبادر إلى ذهنه أن يكون هذا الثبات ثباتا مطلقا ولكنه يكون اعتبر هذا الثبات على أنه ثبات له القدرة على أن يكون فعالا على الاطلاق.

واذا فرضنا ان الواحد وجود فما عسى أن يحل بالأشياء والتى تكون مباينة للواحد أى بالأشياء الأخرى التى هى غير الواحد، لان هذه الأشياء لها أجزاء، وأجزاء كل شيء أيا كانت لايمكن أن يقال عنها كل إذا لم تكن هذه الأجزاء واحدا.

فنخرج من هذا الحوار بأن الأجزاء تشارك فى ماهو كثير وواحد فى نفس الوقت لأن الكل هو مجموع أجزائه، إذن فالكثير هو متناه وغير متناه معا، أو فى آن واحد أى أنه يمثال ذاته حينا، ولايماثلها حينا آخر، أى أنه يحتوى على الوحدة والتغير وبالتالى يحمل فى داخله السكون والحركة.

وهكذا ارتبطت فكرة الكثرة والتغير بالوحدة فى نفس الوقت والتى تمثل المشاركة تبين الواحد المتعالى السامى المتمثل فى المحسوسات تأخذ الكثرة مكانها، فالواحد هو كذلك بما أنه مثال الموجودات، وهو كثير بما يفيض على تلك الموجودات من صفات فالوجود بما هو كذلك يمتلىء موجودات.

فلو نظرنا لهذا التغير فلن يكون الواحد أكبر أو أقل من العالم الذى يكونه لأن ذلك العالم هو مجموع أجزائه على الرغم من أن تلك الأجزاء ليست مادية وانما صفات أو ماهيات أضيفت للعالم المحسوس، ففى ذلك أن العالم المحسوس يشارك عالم المثل فى الصفات الروحانية السامية التى أضفاها على جزئياته(١).

---

(١) جان بران، أفلاطون والاكاديمية، تعريب وتعليق جورج أبوكسم تقديم عادل العو، ط ١، دمشق، سوريا، ١٩٩٤، ص ٧٩.

ومن ثم نستطيع لاقول بأن الوحدة تشارك الكثرة، وأن المثال يشارك المحسوسات، أى أن الحركة المتمثلة فى عالم المحسوسات، وعالم الكثرة، تشارك فى عالم المثل الثابت الواحد وذلك عن طريق اختفاء بعض صفات المثل لتلك الجزئيات المحسوسة.

وبما أننا بصدد الحديث عن الحركة والثبات، فالثبات هنا يتضح فى الصفات التى يضفيها على المحسوسات، والحركة هى حركة الموجودات بما تحمله من تلك الصفات وجعلها سلما للصعود إلى ذلك المثال بالذات سواء كانت خيرا أو حقا أو جمالا أى أنها (المحسوسات) عن طريق حركتها تحاول صاعدة إلى الثبات الواحد والمتمثل فى المثال بالذات.

وإذا افترضنا أن العالم المحسوس الذى نعيشه عالم واحد كلى، فمعنى هذا انتفاء صفات المثال لأن كل الموجودات فى هذه الحالة ستحمل صفا ت واحدة متشابهة ولكن مع تغير الموجودات وتعددها وإختلافها وكثرتها، فلابد إذن من وجود وحدة واحدة تجمعها وتقع جميعها تحت أمرتها، إذن لابد من وجود مثال متعال يعطى لكل وحدة من الوحدات المتجزئة فى العالم المحسوس الصفة التى تلائمه، وكما سبق واشرت أن مثال الجمال يختلف من مخلوق إلى آخر فهناك الوردة الجميلة والحصان الجميل... الخ.

فالمشترك هنا هو كلمة جميل ولكن الإختلاف فى نوع ودرجة الجمال أى أن الواحد هنا هو الجمال وحده، وهذا لن تصل إليه إلا بنوع من التجريد عن طريق التجربة المريرة لقهر نزوات النفس والجسدللوصول إلى المعنى الحقيقى لمثال الجمال.

فكرة التقدم
بيـــن
كوندورسيه وتشارلز بيرد

الدكتور

إبراهيم مصطفي إبراهيم

كلية الآداب - دمنهور

جامعة الإسكندرية

1998

مقدمـــة عامـــة(*)

يعتبر موضوع التقدم ومايرتبط به من موضوعات مثل التغير والتطور من الموضوعات الحيوية التى يشترك فى دراستها علوم مختلفة كالفلسفة وعلم النفس وعلم الإجتماع والبيولوجيا والفزيولوجيا وغيرها ، فهو موضوع هذا العصر وكل عصر. والإنسان قادر على تحقيق التقدم سواء فى مجال المادة أو فى مجال الروح بسبب مايتمتع به من إرادة وحرية وعقل، فالإنسان ليس آلة أو أداة من أدوات الطبيعة تسيره كيف شاءت ، بل يمكننا القول بأن تاريخ الإنسان منذ بدايته إنما هو تاريخ قدرته على السيطرة على الطبيعة وظواهرها وتسخيرها لمصلحته الشخصية، ويؤكد رينيه ديكارت هذه الحقيقة بقوله فى التأمل الرابع Fourth Meditations: «إن الإرادة ...... أو حرية الإختيار التى أشعر بها فى ذاتى تبلغ حداً لاأستطيع معه أن أتصور ماهو أشمل أو أرحب منها، حتى أنها هى التى تعرفنى قبل غيرها، إننى أحمل فى ذاتى صورة الله وطابعه.. وذلك لأنها تنحصر فى إستطاعتنا أن نفعل الشيء أو لا نفعله، أى أن نثبت أو ننفى، ونسعى إلى الشيء الواحد أو نتجنبه»(1).

ويقصد ديكارت أن الله تعالى منح الإنسان القدرة على الإختيار وإرادة قادرة على العمل، مما يمكنه من تحقيق التقدم فى المجال الفردى والإجتماعى معا، فما ذلك إلا لأنه يستطيع الخروج على أفعاله الآلية، وعلى نظمه الجامدة، وعلى دوافعه التى قد ينقاد لها فى المجالين العملى والنظرى معا، وطالما أن حرية الإنسان حرية قادرة، فهى قادرة على التقدم بما تحققه من عمل(2).

وإذا كان التقدم يعنى انتقال الإنسان من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، فإن

(*) أعدّ هذا البحث الدكتور إبراهيم مصطفى إبراهيم.

(1) يول موى، المنطق وفلسفة العلوم، الجزء الثانى ، ترجمة د. فؤاد حسن زكريا، مراجعة د. محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962 ، ص 60.

(2) نفس المصدر، ص ص 60 -61.

التطور كما يقول دارون هو «التسلسل مع التحور»؛ فالأنواع المتقاربة يشابه بعضها بعضا، بسبب صفاتها الموروثة[1].

ولقد تناولت موضوع التقدم من وجهة نظر فلسفة التاريخ وأشرت إلى الدراسات الإجتماعية والأنثروبولوجية التى لها علاقة بموضوع التقدم والتغير والتطور، وحصرت مناقشة التقدم فى الفصلين الثانى والثالث بين فيلسوفين أحدهما هو كوندورسيه الذى ظهر فى القرن الثامن عشر والآخر هو تشارلز بيرد الذى عاش بيننا فى القرن العشرين حتى تكون تلك الدراسة دراسة تحليلية مقارنة ضمنتها بوجهة نظر نقدية، أرجو أن أكون قد وفقت فى عرض هذه الدراسة حتى أسهم بها مع من ساهموا فى عرض أفكار ونظريات وأفكار فلاسفة التاريخ.

والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل

الإسكندرية فى 1/6/1998

الدكتور إبراهيم مصطفى إبراهيم

(1) إدوارد أودودسن، التطور عملياته ونتائجه، ترجمة د. أمين رشيد حمدى ود. رمسيس لطفى، مراجعة وتقديم د. محمد رشاد الطوبى، عالم الكتب، القاهرة 1969، ص 7.

الفصل الأول
مدخل عام إلى فكرة التقدم

مقدمـــة

تعد فكرة التقدم اعتقادا شائعا بين المجتمعات الإنسانية التى كانت تسعى إليه دائما عبر عصور التاريخ المختلفة، حيث كان الناس يعتقدون أن المستقبل سوف يكرر الماضى، وإذا توقعوا أن الحياة الإنسانية ستتغير كانوا يفترضون عادة أن هذا التغير سوف يتم بطريقة لايمكن التنبؤ بها، فهو يحدث بتدخل قوى فوق طبيعة Supernatuaral، فالناس تحلم دوما بتحسن ظروفها، ويتلخص هذا الحلم فى فكرة الخلاص Salvation خلاص العالم وليس إصلاح العالم، فالتغير علامة على الفضيلة Mortality وبرهان على إنهيار المستويات المثالية Ideal Standards التى رسخت فى الأذهان(1).

فالتقدم يعنى أنه مفهوم يسير وفق أهداف إجتماعية لايمكن الوصول إليها إلا بعد المرور بأدوار ضرورية محددة، وغالبا – إن لم يكن دائما – يتم إنتقال الإنسانية من مرحلة إلى أخرى مصحوبا بتقدم أو تحسن ظروف الناس الإجتماعية، ويبدو ذلك فى مظهرين: أولهما، تقدم فى حالتنا الإجتماعية والثانى، تقدم فى طبيعتنا الإنسانية، يسمى المظهر الأول بالتقدم المادى، وهو أوضح ظهورا، وأسرع حركة وأسهل حدوثا، ويتوقف على مقدار معرفتنا بقوانين الظواهر الإجتماعية لاستخدامها فى تحقيق التقدم المنشود. أما التقدم الآخر والخاص بالتقدم فى طبيعتنا الإنسانية فيبدو فى ناحيتين: الناحية العقلية، والناحية البيولوجية، تتمثل الأولى فى قدرة الإنسان بعقله على كشف وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته، ويتمثل التقدم البيولوجى فى زيادة متوسط عمر الإنسان،

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy, Vol.. 6, The Macmillan Company and Free Press, New York., 1972, p.483.

وتحسن ظروفه الصحية وقدراته المادية، فسعادة الإنسان تتمثل دائما فى ارتقائه بالمعايير العقلية والأخلاقية والجمالية(2)، فالتغير لايتم وحده، إنه ينشأ من تغيير سابق(3)، يدفع إلى تحقيق مايسمى بقانون التقدم.

لقد ارتبطت فكرة التقدم منذ البداية بالتطور من ناحية باعتباره نوع من أنواع التقدم إلا أنه يختلف عنه، وكذلك ارتبطت الفكرة بالحضارة والتاريخ من ناحية أخرى، مما نتج عنه ظهور عدة نظريات تناولت فكرة التقدم كل من وجهة نظر مختلفة، وسوف أعرض فيما يلى لهذه الأفكار بالتفصيل.

أولاً: فكرة التقدم:

لاشك فى أن الأفكار إنما هى إنعكاس للبيئة التى توجد فيها من ناحية، والعوامل الكامنة فى أى تغير إجتماعى من ناحية أخرى. ولكن أهم مايميز فكرة التقدم أنها انعكاس لتطور الحضارة – فى جميع العصور – فى الإتجاه المرغوب فيه، لأنها تعتمد على الأحكام التقويمية الذاتية - Subjective Value Judgments والتى تعتمد بدورها على العاطفة الفردية. ولقد اعتبرت فكرة التقدم بدهية اعتبارا من القرن التاسع عشر، وإن كانت قد ظهرت بداياتها الأولى على مسرح الفكر الإنسانى اعتبارا من القرن السادس عشر تحت تأثير الدراسات والفلسفات المختلفة والإتجاهات الحرة فى الفكر الذى ساد أوروبا تحت تأثير الثورة الفرنسية والفلسفات التى حررت الفكر الإنسانى الأوروبى من سباته العميق، وتأثير رجال الدين المسيحى عليه. وقال البروفيسور توماس كارفر Thomas N.Corver عام 1905:

---

(2) أنظر:

1– د/ مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الأول، لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٨، ص ص 179 – 180.

2– د/ على عبد الرزاق جلبى وآخرون، علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998، ص 20.

(3) أرمان سالاكروا، ليالى الغضب، ترجمة وتقديم نور الدين خضور، مراجعة د/ نادية كامل، فى سلسلة المسرح العالمى، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 265، يونيو 1993، ص 46.

« إن دراسة علم الإجتماع يمكن أن تبرر وجود فكرة التقدم بصعوبة ما، اللهم إلا إذا زودنا بنظرية عن التقدم تمكننا من تحديد شكل سياسات المجتمع من خلال وجهة نظر تتناول تحسين الظروف في المستقبل(4).

ويرى الدكتور بورى J.B.Bury في دراسة له بعنوان: «فكرة التقدم: بحث في أصلها وتطورها» (١٩٢٠) إن فكرة التقدم فكرة حديثة نسبيا، ويرجع تاريخها إلى القرن السادس عشر، وتدل على التقدم الإجتماعي الذي أحرزه الإنسان منذ أيام اليونان القدماء، وقد أشار المفكرون اليونانيون إلى أن الإنسان تقدم تقدما تدريجيا، إلا أن هذه الإشارات لم تستخدم بالمعنى الحديث، ثم إنتشر الاعتقاد بها على نطاق واسع منذ فجر «العصر الذهبي» Golden Age كما ينبغي علينا ألا ننسى الصورة التي تعبر عن نكوص الإنسان وإنتقاله من العصر الذهبي إلى عصر الحديد التي رسم صورتها الشاعر اليوناني القديم هزيود Hesiod، كما أشار إليها أيضا أفلاطون Plato في تنظيمه الإجتماعي الذي عبّر من خلاله عن تعاقب المراحل التقدمية للمجتمع(5).

وقد أشار القديس توما الإكويني (1224 - 5 -1274) Thomas Aquinas في فلسفته أن فكرة التقدم بإعتبارها حركة كلية للتاريخ تهدف إلى تأمين سعادة الإنسان في حياته الآخرة، فهو لم يصادر على أي تقدم مستقبلي للإنسان على الأرض، فالآخرة The Day of Judgment يمكن أن تأتي في أية لحظة ، والتاريخ عبارة عن سلسلة مرتبة تسير فوق العناية الإلهية وتتعارض هذه النظرية مع تطور نظرية التقدم(6).

---

(4) Fay, Sidney B., The Idea of progress, in The American Historical Review, Vol. L II, N . 2, January, 1947, pp. 231 - 232.

(5) Bury, J. B., The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth, Harvard University, New York, 1932, First Published: London (1920).

(6) Op.cit, p. 234.

ويتفق القديس أوغسطين Saint Augustine مع القديس توما الاكوينى فى أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية ولاتخضع للمصادفة، والإيمان بالعناية الإلهية فى التاريخ يقتضى إيماناً بالله تعالى ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية ولكنها ترقى إلى مستوى الإعتقاد، فلابد من تدخل محكم من الله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه وبنفسه، ولولا هذا التدخل الإلهى لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة فى عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة(7).

أما بالنسبة لعصر النهضة Renaissance والذى يوصف بأنه عصر الخصوبة، فقد تميز بإكتشاف الإنسان والعالم معا، وصاحبه فى ذات الوقت حركة «إحياء العلم» Revival of Learnings، وبدا الإنسان متأثرا بالإكتشافات الجديدة فى مجالات عديدة فلكية وطبية وطبيعية وبيولوجية وفلسفية بدأ يثور على طغيان الماضى The Tyranny of antiquity فهاجم كوبرنيكوس Copernicus سلطة بطليموس Ptolemy بينما هاجم فيساليوس Vesalius مكانة ماجلان Galemy، وإشترك الكثيرون فى الهجوم على أرسطو فأعلن بيتروس راموس Petrus Ramus إن كل ما علمه لنا أرسطو يعتبر زائفاً All thak Aristotle Taught is False بينما أعلن فرنسيس بيكون Francis Bacon(1561- 1626م) أن الإكتشافات العلمية المؤثرة قبل البارود والطباعة والبوصلة والأراضى الجديدة عبر البحار بينت لنا كيف تزايدت الموقد الإنسانية وتقدمت بسرعة شديدة مما «جعل للإنسان أراضى أكثر يقف عليها مؤملا فى وجود أسرار كثيرة مازالت توجد فى رحم الطبيعة تنبيء عن إستخدام ممتاز لها... إلا أنها لم تكتشف بعد، وتعتبر التجربة العلمية هى مفتاح إكتشاف هذه الأسرار التى ستكون ذات فائدة عظيمة تحقق سعادة الإنسان فى المستقبل»(8).

(7) د/ أحمد محمود صبحى، فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 166.

(8) Op.cit., pp. 234 - 235.

وأيضا: Bacan, Francis, Novum Organum in Works, ed by: James Spedding (London, 1860), IV, BK. I, Par. 109 - 129.

وعلى الرغم من أن كل من جين بودين Jean Bodin وفرنسيس بيكون Francis Baconقد أحرزا تقدما ملحوظا عندما تعرضا لفكرة التقدم، إلا أن كليهما ظل مرتبطا بالأفكار الكلاسيكية التقليدية ومنها نظرية العناية الإلهية The Doctrine of Providence التي ترى أن هناك تأثير كبير لله في العالم وهو تعالى الذى يوجهه نحو غايات معينة بحسب مشيئته وإرادته، وقال عنها ابن سينا: «العناية هى إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون أحسن نظام» (الشفاء)(9) . وعندما اطلع رينيه ديكارت René Descartes (1650 - 1596) على هذه الأفكار رفضها رفضا تاما، وتطلع نحو تقدم معرفى أفضل بالنسبة للمستقبل يوضع على أساس منهجه التحليلى، وإكتشافاته الخاصة، فقد آعتقد ديكارت أن ذلك سيؤدى إلى كثير من الفوائد للبشرية، وكان كتابه «مقال فى المنهج» Discourse on Method (1637) عبارة عن مشروع خاص لعلم كلى Universal Science يدفع الطبيعة إلى أعلى درجات الكمال(10).

وكذلك قاد كل من تشارلز بيرو Charles Perraut وفونتنيل Fontenelle فى عصر لويس السادس عشر معركة شهيرة بين كل ماهو قديم وماهو حديث، وإنحاز فونتنيل نحو الحديث لكى يبين أن الإنسان لايبلى، وأن قوى الطبيعة تعمل بإستمرار، وقد ساعده على تبنى مثل هذه الأفكار الجريئة ما أحرزته العلوم الطبيعة فى عصره من تقدم عظيم على أيدى علماء أمثال بويل Boyle ونيوتن Newton وليبنتز Leibniz، وبهذا مهد فونتنيل السبيل لغيره من المفكرين الفرنسيين أمثال تورجو وكوندورسيه وفلاسفة الإنسكلوبيدية The Encyclopedists لكى ينطلقوا بخطوات واسعة نحو المناداة بتقدم أكبر يخدم التقدم الإجتماعى – بإعتباره الهدف النهائى – وكذلك لأن التقدم العلمى الذى لايخدم الحياة نفسها لامعنى له ولاجدوى منه. وقد امتد تأثير فونتنيل وأوجست كونت Auguste Comte الذى

(9) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩ – ١٩٧٩ م، الفقرة ٦٧١ ص ١٢٩.

(10) Op.cit., P. 235.

حاول بدوره صياغة قانون الحالات الثلاث معبرا به عن التطور العقلي وفلسفته الوضعية (العلمية) وعلم الإجتماع الجديد[11].

لقد حاول فونتنيل (1657 - 1757) تقديم نظرية عن التقدم بصورة متكاملة تقوم على أن استمرار تجمع المعرفة العلمية يهيء السبيل أمام التقدم المستمر للإنسان. وتبعه فى ذلك آبى دى سان بيير Abbé de saint - Pierre وخاصة فى كتابه عن «ملاحظات عن التقدم المستمر للعقل» قال فيه : «إن المدنية وقد ولدت فإنها تتحرك مستمرة نحو السعادة القصوى لكل سكان الأرض» كما ذهب تورجو إلى أن التاريخ والمدنية مسألة تجمع وتراكم، وأن كل تقدم ثقافى يزيد فى درجة التقدم، فهو تقدم مستمر ومترابط ترابطا عليًا[12].

ثم تبنى جميع المفكرين بعد ذلك، فرنسيين وإنجليز وألمان فكرة التقدم بعد فونتنيل وذلك فى كتاباتهم عن تاريخ الحضارة الإنسانية، كما شجعهم على تبنى مثل هذه الفكرة ماحققه العلماء فى مجالات علمية كثيرة طبيعية وكيمائية وبيولوجية ومايتفرع عنها من علوم؛ مثلما حدث فى الثورة الصناعية والتوسع الاستعمارى خارج القارة الأم – وإن كان هذا التوسع الإستعمارى لايستحق الإشادة به بل إدانته بإعتباره سقطة حضارية وأخلاقية – ثم ظهور الولايات المتحدة الأمريكية على ساحة الأحداث العالمية وتعاظمها كقوة جديدة نامية ظهرت على مسرح الأحداث الدولية أواخر الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945)، كذلك إكتشاف مصادر أخرى للطاقة مثل البخار والفحم والكهرباء ثم الطاقة الذرية Neclear Power بإستخداماها الواسعة، وكذلك السكك الحديدية ثم الإسهامات العلمية التى ساعدت على تقدم الطب[13].

ويرى كثير من كتاب الغرب أن ظهور كتاب تشارلز دارون Charles Darwin «أصل الأنواع» The Origin of Specis (1859) فتحا عظيما أمام فكرة

(11) Ibid., pp. 236 - 237.

(12) د/ السيد عبد العاطى السيد، د/ سامية محمد جابر، أسس علم الإجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص 363.

(13) op.cit., p. 237.

التقدم برمتها وخلطوا بين التطور البيولوجى والتقدم الحضارى، واستغلها هربرت سبنسر (1820 - 1903) Herbert Spencer لكى يدعم بها قوانينه التطورية فى مجال الحياة الإجتماعية، وأثبتت أبحاث دارون الخاصة بالبقاء للأصلح The Survival of The Fittest أن التقدم لم يكن صدفة بل كان ضرورة، وذهب إلى أن مانسميه شرورا وخلودا يجب أن يختفى، وأن على الإنسان أن يصبح كاملا. وذهب سبنسر أبعد من ذلك فقال: «إن التطور ينتهى فقط عندما يحقق الكمال الأكبر والحد الأقصى لسعادة الإنسان»(14).

ودفع قيام الولايات المتحدة الأمريكية وتوسعاتها فى القارة الأمريكية الشمالية كثيرمن مفكريها أمثال أرثر اكريك Arthur Ekirch وريتشارد هوفشتادر Richard Hofstaolter وتشارلز بيرد Charles Beard وميرلى كورتى Merle Curti وغيرهم كثيرون إلى تمسكهم بفكرة التقدم خاصة وأنهم تأثروا بكتابات وليم جيمس (1842 - 1910) William James عن البرجماتية التى تميل نحو التفاؤل وكتابات جون ديوى ونظرته التقدمية(15).

وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918) تسببت فى إيجاد جو مشبع بالقلق والبطالة والإحباط أعقبه فشل عصبة الأمم The league of Nation فى تسوية الخلافات سلميا،عادت مرة أخرى بفكرة التقدم كما تبدو فى كتابات مفكرى ألمانيا وإنجلترا خاصة هـ.ج ويلز H.G.Wells كما عادوا إلى الدعوة الخاصة بتحسين الظروف الإجتماعية وربطها بفكرة التقدم، وجاءت الضربة القاضية لمفكرى العالم عندما نشبت الحرب العالمية الثانية (1939 – 1945) وماتسببت فيه من شر الرعب المخيف والقلق والكراهية العميقة، مما أظهر الحضارة وكأنها تعود وتتقهقر عدة قرون إلى الوراء. حيث التخلف، مما دعا «أوزفالد شبنجلر» (1880 - 1936م) Oswald Spengler إلى نشر كتابه «إضمحلال الغرب The Decline of The West فى جزئين صدر الجزء الأول فيه عام 1920 والثانى

(14) Spencer, Herbert, First Principles, Boston, 1896, p. 530.

(15) op.cit., p. 238

عام 1922 ونادى فيه بأن سيادة الآلية والإتجاهات اللادينية فى عصر مامن العصور يعد عصر تدهور وإضمحلال، وإختار شبنجلر عدة حضارات متميزة وهى فى مراحلها الأولى أطلق عليها اسم «الثقافات» Cultures[*] وأعلن أنه اكتشف بالإدراك الحدسى Perceptive Intuition «مورفولوجيا التاريخ» Morphology of History مستخدما فى ذلك تماثلات غير ذات معنى، أو بالأحرى تماثلات غير مقصودة لذاتها، مؤكدا بهذا أن هذه الثقافات مرت بمراحل أطلق عليها أسماء فصول السنة الربيع والصيف والخريف والشتاء كما أكد أن الحضارة العربية فى سبيلها إلى الاضمحلال لأنها بلغت أوج تقدمها، فتصور حضارة تنمو إلى مالانهاية «كتصور التاريخ يتقدم إلى مالانهاية وهو يشبه نمو يرقد تنمو بالتغذى إلى غير نهاية، إنه كما أنه للكائن الحى دورة حياة فكذلك للحضارة الظاهرة الأولية للتاريخ العالمى كله ماكان فيه وماسيكون دوره حياة مغلقة[16].

كما ساهم أرنولدتوينبى (1889 - 1975) Arnold Toynbee فى دراسة فكرة التقدم بعدة كتب منها «محاكمة الحضارة» Civilization on Trial و«الحرب والحضارة» War and Civilization و«العالم والغرب» The World and The West وغيرها، وقال إن المجتمعات البدائية كانت تشبه الأرانب فى عددها وكثرتها إلا أن حياتها كانت دائما قصيرة، بينما الحضارات تشبه الفيلة فعددها ليس كبيرا نسبيا إلا أن عمرها طويل، ومن بين ست وعشرون حضارة سادت ثم بادت مات منها تماما ست عشرة حضارة وتم دفنها، أما الحضارات العشرة الباقية فإن منها ثلاث حضارات حققت معدلات تنموية معقولة، وست حضارات بدأت تتفسخ ومهددة بالأنهيار، ولم يتبق منها غير الحضارة الغربية التى تعانى من سكرات الموت وانها سوف تلقى نفس المصير وذلك وفقا لما أطلق عليه قانون التحدى والإستجابة The Law of Challenge - and - Response[17].

(*) وهذه الحضارات هى : المصرية (2400 – 205 ق.م) الهندية (1500 – 1100 ق.م) الصينية (1300 – 200 ق.م) الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) (1100 – 400م) الإسلامية (700 – 1250م) الغربية (900 – 2400م).

(16) د/ أحمد صبحى، مصدر سابق، ص 245.

(17) Fay, The Idea of Progress, p. 241.

وكذلك حاول أ.ل كروبير A.L. Kroeber أن يدلى بدلوه فى موضوع فكرة التقدم فتحدث عن نمو الثقافة وازدهارها فهى مثلها فى ذلك مثل قيام الحضارات يساهم فى ذلك العباقرة من الرجال فيعملون على تقدم العلم والفلسفة والفنون كما كان فى أثينا وعصر النهضة وعصر الملكة اليزابيث فى إنجلترا وبدايات القرن التاسع عشر، إلا أنه على عكس شبنجلر وتوينبى لم ير أسباب انهيار هذه الثقافات وبالتالى الحضارات، بل رأى أن معدل النمو قد يتزايد فى فترات ويقل فى غيرها، ولاتموت بالضرورة بل يحل محلها ثقافات أخرى مما يؤدى إلى اختفائها. وحاول كارل ماركس Karl· Marx (1818 - 1883) أن دعوته الماركسية لنشر الشيوعية وقد آلت دعوته فى الدول التى أخذت بها إلى تقدم صورى وحضارة زائفة سرعان ما أثبت التاريخ والتجارب معا فشلها فيما كانت تدعو إليه وانهارت انهيارا مروعا ايقظ العالم على كذب دعواها وفساد فحواها[18].

ثانيا: بين التقدم والتطور والتغير:

التطور Evolution مفهوم فلسفى يبين طابع التغيرات الجارية فى العالم. فأشياء الواقع وظواهره لاتبقى فى حالات ثابتة، معطاة لنا مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما لها تاريخها، مما يجعلها تمر بسلسلة من الحالات، منذ ظهورها وحتى زوالها. إن مفهوم «التطور» يعنى الطابع الحتمى لهذه التغيرات. وهذا يعنى أن كل شيء، أو كل ظاهرة أو منظومة، وكذلك العالم بوجه عام، لاتتغير فحسب، بل وتنتقل دوما إلى حالات جديدة، لم تكن موجودة من قبل ولاتكرر تكرارا مطلقا حالات سابقة. فأى حالة من حالات الأشياء أو المنظومات لاتتحدد فقط بروابطها الداخلية، بل وبعلاقاتها الخارجية أيضا. وعليه، فإن رجوع الشيء (المنظومة) إلى حالة سابقة، أو تكرارها بصورة مطلقة، إنما يعنى العودة إلى ذلك العدد اللامتناهى من المنظومات المادية التى تتفاعل معها؛ وهذا أمر متعذر. وثمة نزعتان مختلفتان فى التطور، **النزعة الأولى**: صاعدة، يتم فيها الانتقال من البسيط إلى المعقد، ومن

---

(18) Ibid., pp. 242 - 243.

الأدنى إلى الأعلى (الخط التقدمى). والنزعة الثانية: نازلة أو هابطة يجرى فيها الانتقال من المعقد إلى البسيط، ومن الأعلى إلى الأدنى (الخط الرجعى). والشيء المفرد، أيًا كان، إنما يشهد تعاقب النزعتين معا. فالعضويات، مثلا، تنشأ، تنمو، وتبلغ مرحلة النضج، ومن ثم تعتريها الشيخوخة والهلاك. وفى الطبيعه الحية ككل، كما فى المجتمع البشرى، نجد هناك نزعات تقدمية فى التطور. أما بالنسبة للكون ككل، بما هو عليه من اللاتناهى فى المكان والزمان، فيتعذر القول بغلبة نزعة معينة فى التطور على نزعة أخرى[19].

إذن فالتطور هو انتقال مظاهر الحياة، سواء أكانت طبيعية أم إجتماعية من طور إلى طور، إلا أن ذلك لايضمن لنا أن يكون الانتقال انتقال إلى أمام أو إلى أعلى مثل التقدم، كما أن صور التطور ليست هى نفس الصورة التى حاول دارون تقديمها، وعلى الرغم من ذلك فله فضل توجيه عقولنا إلى أن ننظر فى كائنات الحياة من منظور التطور، غير أنه جعل التطور مرهونا بعوامل البيئة الخارجية وماتستلزمه من تشكيل الحياة غافلا عن العوامل الداخلية. وقد تغير المنظور كله خلال القرن العشرين وأصبحت الفكرة تدور حول الكائن الحى الذى تعتمل فى داخله عوامل تساعد على إحداث التغير الذى يلائم حياته، هذه النقلة من خارج إلى داخل الكائن الحى أصبحت هى محور التغيير[20].

وقال الدكتور جميل صليبا فى معجمه الفلسفى إن «الطور» هو الحال، وجمعه «أطوار»، قال الله تعالى: ﴿وقد خلقكم أطوارا﴾ «نوح : 14» أى ضروبا وأحوالا مختلفة، وقيل الناس أطوار، أى مجموعات من حالات شتى، «فالتطور هو تغير تدريجى يحدث فى تركيب المجتمع أو العلاقات أو النظم أو القيم السائدة فيه»[21] وفى العصر الحديث قال عنه الناس: طوّر الشيء أى نقله من طور (حال)

(19) المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص ص 129 - 130.

(20) د/ زكى نجيب محمود، رؤية إسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1995، ص 63.

(21) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1414هـ، 1993م، ص 396.

إلى طور، واشتقوا من فعل طوّر اسم التطوير، ومن فعل تطوّر اسم التطوّر(22).

وللتطور في الفلسفة الحديثة عدة معان منها:

(1) النمو، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلي من حال الكمون إلى حال الظهور، حتى يبلغ نهايته، كمبدأ الحياة الذي ينمو وينبسط، فيخلق في المادة أطوارا وصورا مختلفة، كالنطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، والعضلات الخ.......

(2) التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية.

(3) التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تحديدها مسبقاً.

(4) الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المتجانس إلى غير المتجانس، أو من الأكثر تجانسا إلى الأقل تجانسا، وهو نفس المعنى الذي أخذ به وأراده هربرت سبنسر بقوله: «التطور هو إتمام وإكمال للمادة، مصحوب بتبديد للحركة، تنتقل المادة خلاله من حالة تجانس غير معين، وغير ملتحم، إلى حالة من اللاتجانس المعين والملتحم، بحيث تخضع الحركة المتبقية لتبديل مواز»(23).

فإذا دّل التطور على نمو الفرد وانتقاله من نقطة الابتداء الوحيدة (الخلية) إلى سن الرشد (الكثيرة الخلايا) سمي بالتطور الفردي، وإذا دلّ على تبدل النوع الواحد إلى أنواع كثيرة مختلفة سمي بالتكوين النوعي.

أما مذهب التطور أو النزعة التطورية Evolutionism فهو مذهب قديم ترجع جذوره التاريخية إلى الفلسفة اليونانية لدى كل من أمباذوقليس وأرسطو، والفلسفة الإسلامية يرجع إلى إخوان الصفا وابن خلدون، غير أنه لم يصبح مذهبا علميا – بالمعنى الحديث – إلا في العصور الأخيرة (القرن التاسع عشر) يوم أخذ العلماء يعللون ويفسرون نشوء الأنواع الحية بقانون تنازع البقاء والصراع من أجل البقاء، وقانون الانتخاب الطبيعي لدى دارون ودعوته أن البقاء للأصلح، أو يرجعون تبدلها

---

(22) د/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1971، ص 293.

(23) Spencer, Herbert, First Principles, Ch. XVII.

التدريجى البطىء إلى تأثير البيئة والوراثة عند لامارك، أو يجعلون التطور قانونا كليا محيطا بكل شيء من السديم إلى الشمس والكواكب السيارة، ومن الأنواع الكيميائية إلى الأنواع الحية، ومن الوظائف Funtctions العضوية إلى الملكات العقلية Mental Faculties والمؤسسات الإجتماعية كما هو الحال لدى هربرت سبنسر، حتى أصبح التطور لديهم هو التنوع المصحوب بالتكامل(24).

ويقال أن التكور Involution ضد التطور وهو التضام، والتقبض، والتقلّص، والتراجع، ومنه قول الله تعالى ﴿وإذا الشمس كورت﴾ أى جمع ضؤوها، والأكوار هى الآخرة،. وهو لفظ يدل على التأخر والانحلال والبلى، وعلى التغيرات الإجتماعية الرجعية، وتوقف الأعضاء عن الاتيان بوظائفها على خير وجه(25).

أما التقدم Progress (وهو من اللاتينية Progressus) فهو السير إلى الأمام، أو الحركة إلى جهة معينة Progression، وهو ضد التراجع والتأخر، ويقال: تقدم القوم أى سبقهم، ومنه تقدم الصناعة، وتقدم التعليم، وتقدم المرض، وتقدم الجيش وتقدم فى الشفاء أى تماثل للشفاء. والتقدم المتصل هو التقدم المتواصل لا المتقطع، وهو متناه أو غير متناه، أما المتناهى فهو الذى يتجه إلى تحقيق غاية معينة فى مجال محدود. وأما التغير اللامتناهى فهو الانتقال الضرورى المتصل فى ضوء شروط معينة من حّد سابق إلى حّد لاحق، كما فى تسلسل الأعداد، أو تسلسل الأسباب الفاعلة(٢٦).

والتقدم قد يكون إضافيا أو مطلقا، أما التقدم الإضافى فهو الانتقال من الحسن إلى الأحسن، أى من حال يعّدها الناس تخلفا إلى حالة يعدونها كمالا (نسبيا) أو تحسنا. ويختلف حكم الناس على طبيعة هذا الانتقال باختلاف القيم التى يتصورونها، ووجهات النظر التى يتخذونها. وأما التقدم المطلق فهو التقدم الناشيء عن الحتمية التاريخية أو الكونية، أو عن القدرة الحقيقة المؤثرة فى الأفراد،

---

(24) د/ جميل صليبا، مصدر سابق، ص 295.

(25) نفس المصدر، نفس الموضع.

(26) نفس المصدر، ص ٣٢٢.

أو عن الغائية المسيطرة على تغيرات ومقدرات الحياة(27).

إذن ففكرة التطور، وفكرة التقدم، فكرتان ليستا بمعنى واحد، وإن تشابهتا، ويمكن أن يقال أن التطور هو انتقال الكائن من طور إلى طور آخر في تاريخه، ولكنه ليس تطورا حتميا بمعنى أنه لابد من الانتقال مما هو أدنى مرتبة إلى ماهو أعلى، بل قد يكون الانتقال بين حالتين متساويتين، وقد يكون مما هو أعلى إلى ماهو أدنى، كما يحدث بالفعل بالنسبة لأفراد الناس ولمجتمعات الناس على حد سواء، والفكرتان متضمنتان في خروج حيّ جديد من حَي صائر إلى الموت وإلى الزوال، بحسب طبيعة الحياة وقوانين الوجود، كما يتضمن التقدم في ذاته فكرة تحقيق هدف منشود وإلا فهو يبتعد عن هدفه المأمول بالسير في الاتجاه المضاد(28).

وقد أشرت في المقدمة إلى أن التقدم يعني دائما السير وفق أهداف اجتماعية وفردية مقصودة لذاتها يصعب الوصول إليها إلا باجتياز مراحل ضرورية هامة ومحددة، مما يؤكد أن التقدم يتضمن في ذاته فكرة التحسين Betterment سواء أكان ماديا أم معنويا.

ويعتبر التغير Change مرحلة سابقة على التطور، فهو حصيلة تفاعل الأشياء، وجوانبها المختلفة. ويتسم التغير بطابع موضوعي عام وشامل، وفي غمرة التغير قد يحدث تغير في كيفيات الأشياء، مثل كميته، وبنيته، ووظيفته. وتبعا لاتجاه التغير وشدته وامتداده تنقسم التغيرات إلى أنماط وأنواع، فقد يكون التغير قابلا للإستعادة أو غير قابل لها؛ فحركة الأرض حول الشمس هي من قبيل التغير القابل للاستعادة، أما التغيرات التي تقع في الحياة البشرية فتكون، في أغلب الأحيان، غير قابلة للاستعادة، وإن حدث واستعدنا التغير البشري فلابد وأن نجد فيه بعض التغير الذي يحدث نتيجة حالات الفرد النفسية والمزاجية والإجتماعية، وقد يكون التغير تقدميا، إذا كان يؤدي إلى تعقد بنية الشيء وزيادة فعالية أدائه الوظيفي، أو رجعيا أو تقهقريا، إذا أسفر التغير عن تبسيط البنية أو تهميشها.

---

(27) نفس المصدر، نفس الموضع.

(28) د/ زكي نجيب محمود، مصدر سابق، ص 60 – ص 64.

وبذلك يكون التطور هو أرفع أشكال التغير الذى يتسم بالنسبية[29].

وفى مجال الدراسات الإجتماعية هناك خلط بين فكرة التغير الإجتماعى Social Change وبين فكرة التقدم الاجتماعى Social Progress؛ فالأولى تشير إلى البحث عن المبادىء التى تحكم الذبذبات الإجتماعية، ولذلك فالتغير الإجتماعى يقوم على تحليل موضوعى لأسباب هذه الذبذبات وإتجاهاتها، بينما يتضمن «التقدم الإجتماعى» مدخلا معياريا قيّما للحكم على الأحداث الإجتماعية. لذلك أيضا يهتم التقدم الإجتماعى بالبحث عن «مجتمع أفضل» وهو ما أشرت إليه بأن فكرة التقدم تتضمن فى ذاتها فكرة التحسين المادى والروحى. بينما يهتم «التغير الإجتماعى» بالظواهر الإجتماعية الواقعية، أى بما هو كائن فى المجتمع دون تدخل من الخارج، سواء أكان هذا الخارج إنسانا أو ظاهرة طبيعية أو إجتماعية[30].

وقد يحدث التغير فى الأنماط الثقافية أو فى البناءات المحددة وهو ما يشار إليه بتغير النظام، أو فى مراكز الأشخاص وهى الأدوار الإجتماعية ولعل أهم أنواع التغير التى تطرأ على المجتمع هو التغير الثقافى الذى «يشمل كل التغيرات التى تحدث فى كل فرع من فروع الثقافة بما فى ذلك الفن والعلم والتكنولوجيا والفلسفة... الخ وهذا بالإضافة إلى التغيرات التى تحدث فى صور وقواعد التنظيم الإجتماعى»[31].

ويعتبر موضوع التغير الثقافى أوسع من موضوع التغير الإجتماعية بل هو أشملها جميعا، فهو يشمل مظاهر ثقافية كثيرة أهمها اللغة وتطور الأصوات، والفن وتاريخ الصور الفنية، والموسيقى وتطور الأساليب الموسيقية، والرياضيات ونمو النظريات الرياضية. ويرى وليم أوجبرن William Ogburn أن لكل مجتمع ثقافته باعتبار أن الثقافة نفسها هى الخاصية الكبرى للإنسان، ويمزج أوجبرن فى تعريفه

---

(29) المعجم الفلسفى المختصر، مصدر سابق، ص ص 133 - 134.

(30) د/ السيد عبد العاطى وآخرون، مصدر سابق، ص ص 362 - 363.

(31) نفس المصدر، ص 373.

للثقافة بين الثقافة والمجتمع، وهو فى هذا المزج يجمع بين تعريف كل من تيلور Tylor وبين تعريف روبرت ردفيلد Robert Redfield ، أما تعريف تيلور فيقول أن الثقافة هى «ذلك الكل المعقد الذى يشتمل على المعرفة، والعقيدة، والأخلاق، والقانون، والعادة، والإمكانيات الأخرى التى يكتسبها الإنسان كعضو فى المجتمع. بينما يقول تعريف ردفيلد أن الثقافة هى «المجموعة المنظمة من المفاهيم التقليدية التى تظهر فى الفن والحرف، والتى عن طريق دوامها خلال التقاليد تميز الجماعة الإنسانية»(32).

هذا ويمكن أن نفسر عمليات التغير على أساس العوامل الأساسية مثل البيئة الطبيعية والتعديلات التى تحدث فى الجماعات الإنسانية والثقافة والتغيرات التى تحدث فى مجال الشخصية وعلى مستوى الشخص. فضلا عن أن التغير له عدة مستويات، فهو لايكون على مستوى واحد بالإضافة إلى نسبيته مما يجعل من الصعوبة بمكان التنبؤ بإتجاهات التغير.

وبناءً على ماتقدم يمكن القول بأن التغير يعتبر هو المرحلة الأولى نحو التقدم ويتوسط التطور مرحلتى التغير والتقدم، فأدناها جميعا التغير وأعلاها جميعا التقدم وهو الغاية النهائية لسعى الإنسان فى حياته.

ثالثا: فكرة التقدم والتاريخ:

لاشك أن هناك علاقة وثيقة تمثل علاقة السَّدى باللحم؛ فالتقدم لايحدث إلا فى زمان (وبالتالى فى مكان)، إنه لايحدث فى الفراغ، ويبدو ذلك واضحا عندما يقارن الناس بين أزمانهم وبين العصور التى سبقتهم، ويجدون أن الزمان طرأ عليه كثير من الإصلاحات والتحسن أى «تقدم» الزمان، وبدا هذا واضحا فى إختراع الإنسان للكتابة أو بمعنى آخر أصح وأدق اكتشاف الإنسان «الكتابة»، واكتشاف القارات مثل القارة الأمريكية واستراليا، فضلا عن التقدم الذى لحق العلم على أيدى العلماء المحدثون أمثال ابن النفيس وابن حيان وابن الهيثم والبيرونى

(32) نفس المصدر، ص ص 374 - 377.

والخوارزمى وكوبرنيكوس وكبلر وفرنسيس بيكون وديكارت وليبنتز وغيرهم، مما يعنى أن قصة التقدم هى قصة العلوم والفنون والآداب، كما يعنى أيضا الجديد الذى هو نوع من التقدم. وكانت كتابات المؤرخين والفلاسفة من أصحاب النظريات فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أمثال جون ميلار John Millar وكوندورسيه Condorcet وهردر Herder وسان سيمون St.Simon وأوجست كونت وابن خلدون من قبله تمثل تطوير رؤى متفائلة جازمة عن تطور العقل البشرى والمجتمع، فظهرت التكنولوجيا، ونمت الثروات والاقتصاديات، وتقدمت المعرفة والعلم فى مقابل الجهل والتخلف(33).

ولقد ساد منظور جديد عن الزمان فيما يختص بالبشرية خلال عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ومابعده، واعتبر التاريخ – منذ ذلك الوقت – تاريخا للتقدم حتى قال الدكتور جونسون Dr.Johnson إن «العصر يلهث مجنونا وراء التجديد». بينما أعلن توماس ماكولى بنظرته المتفائلة «نحن فى جانب التقدم». وربما كان ذلك – كما يرى هردر، فيلسوف التاريخ الألمانى(*)، بسبب استعداد الإنسان اللامتناهى للتعلم، واعتبر فردريك هيجل (1770 -1831) F.G. Hegel أن التقدم كان ممكنا لأى الوعى يزداد ويتفتح باستمرار، فالعلم هو مفتاح التقدم «التقدم الثابت العظيم». فقانون العلم الأساسى هو التقدم باعتباره مضمونا أو جوهرا «لأن الإنسان

(33) روى بورتر، تاريخ الزمان، فى كتاب: فكرة الزمان عبر التاريخ، إشراف جون جرانت، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة شوقى جلال، عالم المعرفة، العدد 159، الكويت، شعبان/ رمضان 1412 هـ، مارس 1992، ص ص 25 – 26.

(*) يوهان جوتفريد هيردر (1744 – 1803) هو مؤسس فلسفة التاريخ فى الفكر الألمانى الحديث ورائد النظرة الروحية والإنسانية فى ميادين عديدة، وبخاصة فى ميدان الأدب، فهو مؤسس الحركة المعروفة بالعصف والدفع التى أطلقت عبقرية الخيال من قيود العقلانية وألهمت جوته فى صدر شبابه، كان تلميذا لكنط Kant ثم أصبح خصمه (مابعد النقد 1799) طبق فكرته العضوية الحية على تطور الطبيعة والتاريخ. فالإنسان هو أعلى أشكال التطور الطبيعى، وتحقيق فكرة الإنسانية هو هدف التطور التاريخى الذى تزدهر فيه الحضارات وتتدهور فى دورات متعاقبة (أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسانية 1784 – 1791) وتذكر لهردر بحوثه عن نشأة اللغة، واهتمامه بترجمة الشعر الشرقى وتقديم كنوزه للقارىء الغربى.

د/ عبد الغفار مكاوى، لم الفلسفة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1981، ص 162).

يستطع أن يجد دائما مزيدا من الطرائق الفعّالة لاستغلال الطبيعة والاستحواذ على ثمارها لمنفعته الخاصة كما قال كارل ماركس»[34].

ويذكر آلبان ويدجرى أن هناك من المفكرين من تملأهم كنوز التفاؤل والثقة بالتاريخ بوصفه تقدما مطردا للبشرية نحو الحق والسعادة، وذهب إلى أنه حدث فى الماضى نوع من التطور، ولابد أن يستمر فى المستقبل إلى مالانهاية، كأنما يمضى بحكم أحد القوانين الطبيعية - ماينتهى بالبشرية إلى الكمال البشرى. فقابلية الكمال... يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة. واذا جاز لنا أن نحكم قياسا على الماضى، فإن «الطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود» فالطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسلة لاسبيل إلى فصم عراها. ويمكن أن يشاهد التصور فى الفن، وثم شيء آخر أهم بكثير، هو أن هناك تقدما نحو «الإخوة بين الأمم» ، و«يمكن تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه النقاط الثلاث الهامة: القضاء على التفاوت أى عدم اللامساواة بين الأمم. تقدم المساواة بين ظهرانى شعب واحد، وأخيرا بلوغ الإنسان حد الكمال»[35].

ويتبين لنا أن آلبان ويدجرى وهو أحد المفكرين المسرفين فى التفاؤل والذى ماينفك يدعو إلى المحبة بين الشعوب، والمساواة بين الأمم، والرقى بالإنسان لمحاولة الأخذ بيده نحو الكمال المنشود أو حتى الكمال النسبى، مما لايتحقق أبدا، فضلا عن أن مثل هذه الدعوات يقتصر مروجوها على شعوب بعينها - خاصة الشعوب الأوربية - فى حين لايعترفون بها أو بتطبيقها على شعوب الكرة الأرضية خاصة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وهناك إشارة أخرى إلى أهمية الربط بين التقدم والتاريخ والاعتراف بأن التقدم لايولد إلا من رحم التاريخ، ولاينمو إلا من خلال أحداث التاريخ، ولايفسر بعد ذلك إلا فى ضوء التطور التاريخى، فالإنسان كائن تاريخى، حياته محدودة بحدود

---

(34) روى بورتر، مصدر سابق، ص 27.

(35) آلبان ج. ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972 ، ص 146.

الزمان بل والمكان أيضا، يولد فى زمان بعينه ويعيش فى عصر بذاته، ويموت فى وقت معلوم، ولايمكن فهم حياته وماضيه إلا فى ضوء التسلسل التاريخى وماصاحبها من أحداث، وكما يقول كوندورسيه «إن إمكانية بلوغ الإنسان مرتبة الكمال هى بحق إمكانية لانهائية»(36).

ولقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ، ولولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع، يقيس الأمور بالبرجل والفرجار، ويبحث فى الماضى من أجل كشف المستور عن الماضى فقط. ولولا التاريخ لأصبحت الفلسفة مجرد «إبستمولوجيا» Epistemology. ولقد اختلفت التفسيرات التى تحاول تفسير التاريخ فكان هناك التفسير الدين للتاريخ الذى مهد له الأسقف بوسويه بكتابه «التاريخ العام» Histoire Universelle ثم تقدم به فرانسوا مارى أوريه دى فولتير فى كتابه الكبير بعنوان «رسالة فى أخلاق الشعوب وروحها ووقائع التاريخ الرئيسية منذ شرلمان حتى لويس الثالث عشر» Essai sur Les Moeurs et L'esprit des Nations et des Principaux Faits de L'histoire Depuis Charlemgne Jusqu'a Louis X111 - 1756.(37)

ويقول بوسويه «كان التاريخ فى نظرى دراما الإرادة الإلهية المقدسة، وكل حادثة فيه هى درس من السماء تعلمه الإنسان. وقد حذرت لويس الخامس عشر من الثورات، وإنها من تدبير الإله لتعلم الأمراء الخضوع». وبهذا يرجع بوسويه التاريخ لإرادة الله تعالى وحتى المعرفة هى من وحى الله تعالى فلامعرفة بلا إيمان(38).

أما التفسير الجغرافى للتاريخ فيتكلم عن أثر البيئة الجغرافية فى تكوين السكان الطبيعى، وتكوين الدول القانونى. وقد أرجع أرسطو نجاح الأغريق، بل وامتيازهم

(36) روى بورتر، مصدر سابق، ص 28.

(37) ول ديورانت، مباهج الفلسفة، الجزء الثانى، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956، ص ص 9 - 11.

(38) نفس المصدر، ص ص 12 - 13.

العقلى، إلى مناخهم «المتوسط» كما ناقش أبقراط نفس الفكرة فى كتابه «الأهوية والمياه والأماكن» وكتب بودان Bodin فى القرن السادس عشر عن العلاقات بين الجغرافيا وبين الشجاعة، والذكاء، والخصال، والأخلاق، وحتى العذارى يختلفن باختلاف خطوط العرض. وقد سبق ابن خلدون بودان فى عرض العلاقة بين العوامل الجغرافية والسكان وذكاء وخصال الشعوب فى كتابه الذى سمى بعده باسم «علم العمران البشرى». ويقول هيجل : «إن تاريخ القدماءلايمكن أن يفهم بغير البحر الأبيض، إذ يكون ذلك أشبه بروما أو أثينا فى القديم بدون الساحة (فورم Forum) التى كانت تتجمع فيها سائر حياة المدينة[39].

وهناك أيضا التفسير الجنسى للتاريخ، ويعنى – على وجه التقريب – «جماعة من الناس من أصل متشابه، ولجلدهم أو لغالبية أفراد هذه الجماعة – لون خاص، وكذلك لون الشعر، وشكل الرأس، وهيئة البدن»[40] وقد لخص فردريك راتزل هذا التفسير فى عبارته التالية:

«إن الأجناس الثلاثة الأوروبية فروع لجماعة واحدة أصلية جاءت من الشرق، وكانت فى بدايتها تشبه الجنس الألبى، ولكنها حين انتشرت شمالا وجنوباً تشكلت إلى جنسين مختلفين: «شمالى» وجنس «البحر الأبيض» نتيجة ظروف جغرافية واقتصادية. وتنشأ فوراق الجنس من فوارق البيئة، ولذلك من العسير أن يقال أن عامل الجنس هو العامل الحاسم فى التاريخ[41].

أما التفسير الاقتصادى للتاريخ فيرى – كما يقول كارل ماركس – أن العامل الاقتصادى أساسى فى تفسير التاريخ: طريقة الإنتاج والتوزيع، تقسيم الثروة واستهلاكها، علاقة صاحب العمل بالعامل، حرب الطبقات بين الأغنياء والفقراء؛ فهذه الأمور تحدد على مر الزمن كل مظهر آخر للحياة. فمجموع علاقات الإنتاج

(39) نفس المصدر، ص ص 17 و 23 ، عن كتاب
Hegel, G.F.W., Philosophy of History, p. 87.

(40) نفس المصدر، ص 33.

(41) نفس المصدر ص 43.

تكوّن البناء الاقتصادى للمجتمع. وهذا البناء هو الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه البنيان القانونى والسياسى، وتقابله الصور المحدودة للوعى الإجتماعى، وقد أكد تشارلز بيرد – كما سنرى – على الأسباب الاقتصادية فى الدستور الأمريكى وأدت إلى إحداث التقدم المنشود وأنكر ماركس وجود قوى أخلاقية فى التاريخ، بل هو دائما العامل الاقتصادى الذى أدى إلى قيام الثورات فى كل مكان خاصة الثورات الفرنسية والأمريكية وثورة وليم لويدجاريسون - W.L.Garrison (1879 1805) ضد الاسترقاق وتحرير إبراهام لنكولن لعبيد الولايات المتحدة فى القرن التاسع عشر(43).

هذا بالإضافة إلى التفسير النفسى للتاريخ ويؤكد فيه توماس كارليل Thomas Carlyle على عنصر العبقرية، لأن أساس التاريخ عظماء الرجال الذين أثروا فيه، فكانوا قدرة وقدوة معا، فالشخص العبقرى هو المتغير Variant وفكرته الأساسية التغيير Variation كذلك فإن للمخترعين دور أساسى إننا ننسى الساسة ولكن التاريخ لاينسى المخترعين فالإختراعات ترجع إلى الحاجة إلى الحب وليس له أساس اقتصادى، والتاريخ نمو للروح، أى نمو للحياة التى تنتقل إلى الوعى الذاتى والحرية ، إذن فالتاريخ هو نمو الحرية(43).

رابعاً: التقدم والحضارة:

ترتبط فكرة التقدم بالحضارة ومعيارها الثابت الذى لايتغير، فنحن نجد فى تاريخ المسيرة الإنسانية عبر عصورها المختلفة حضارات نشأ كل منها فى مكان منعزل عن الآخر، وفى عصور متباينة تثبت أن التاريخ هو الصورة الفكرية التى تقدم فيها الحضارة الحساب لنفسها عن ماضيها – كما يقول هاوزنجا(44)، ولنضرب بعض الأمثلة التى توضح لنا أن هناك معيارا ثابتا للحضارات على الرغم من تباين أزمانها وأختلاف أماكنها، وهى الأمثلة التى ساقها لنا الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «ثقافتنا فى مواجهة العصر» وتحت عنوان واحد محدد هو «الحضارة

---

(42) نفس المصدر، ص ص 36 – 42.

(43) نفس المصدر، ص ص 45 ، 47، 51.

(44) د/ أحمد صبحى، مصدر سابق، ص 45.

وقضية التقدم والتخلف». هذه الأمثلة المعطاة هي: أثينا في عهد بركليز، في القرن الخامس قبل الميلاد، وبغداد في عهد المأمون، في القرن التاسع الميلادي، وفلورنسا في القرن الخامس عشر الميلادي، وباريس في عصر التنوير، إبان القرن الثامن عشر الميلادي، وهذه الأمثلة لا يختلف على رفعة حضارتها ومدى تقدمها اثنان. ولكن ماهو القاسم المشترك الأعظم بينها جميعا؟ لقد أنكر الدكتور زكي نجيب - وأنا معه في هذا الإنكار - منذ البداية أن تكون الأجهزة الآلية Automatio هي هذا القاسم المشترك لأن هذه الحضارات التي ذكرت كأمثلة خلت منها جميعا، وكذلك ليس الفن أو الأدب أو النشاط الوجداني أو الروحي هو هذا القاسم المشترك. وإلا كانت المجتمعات البدائية من أكثر الحضارات تقدما، بل وقد تسبق بعض الحضارات التي ذكرت الآن، لأن علماء الانثربولوجيا Anthropologists وجدوا لديهم عقائد وفنون سواء كان نحتاً أو تصويراً أو غناء ما يستحق التقدير في ذاته، كذلك أنكر الدكتور زكي نجيب أن تكون القدرة العسكرية أو النظم السياسية أو غيرها هي وراء قيام هذه الحضارة أو تلك، ولكن القاسم المشترك الذي نراه في تلك النماذج الأربعة جميعا، وكما نراه في كل نموذج حضاري نختاره بعد ذلك، ولانراه في أي شعب أو عصر منعوت بالبدائية Primitive والتخلف Undevelopment هو الاحتكام إلى العقل في قبول مايقبله الناس، وفي رفض مايرفضونه، هذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور، فلربما ظهر في مجال السياسة، أو في مجال الحرب، أو في مجال التشريع، أو في مجال العلوم الطبيعية، لكن هذه المجالات المختلفة إن هي تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد، هو أن يكون الحكم للمنطق العقلي وحده دون سواه(45).

مما سبق يتضح لنا أن العقل بأحكامه العقلية والمنطقية هو القاسم المشترك الأعظم بين الحضارات، أو قل هو معيار كل حضارة في كل العصور، لذلك لاغرو أن يذكر كوندورسيه - كما سنرى في الفصل الثاني - كعنوان لبحثه الطويل «لوحة في تقدم العقل البشري» ولم يكن عنوانه «التقدم الحضاري» أو

(45) د/ زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص ص 202 - 203.

غيره من العناوين، ولكن معيار التقدم فى كل زمان ومكان هو العقل و«مايتبعه من أحكام تتصف بالعقلانية والمنطقية، وقد رأينا أيضا ذلك عند اليونان الأقدمين أو عند العرب الأولين عندما اتجهت عند كل منهما «النظرة العقلية» نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب محكم هرمى يضع الأعم منها فوق الأخص.. تستخرج قوانينها النظرية كما حدث أيضا لأوروبا فى عصورها الحديثة، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم[46].

ولكن ماذا يعنى العقل فى هذا السياق الحضارى؟

أى ماذا يعنى العقل بالنسبة لفكرة التقدم؟

إن العقل ببساطة شديدة هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدى لنا عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه. فليس الهدف المختار فى ذاته «عقلا» لأنه وليد الرغبة وحدها... أما العقل بمعناه الدقيق فهو بإختصار رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض من جهة، والهدف المطلوب من جهة أخرى. فإذا طبقنا هذا المفهوم على العقل فى مجال فكرة التقدم لوجدناه هو الصفة الغالبة والمسيطرة على حضارات أثينا بركليز، وبغداد المأمون، وفلورنسا آل مديتشى، وباريس فولتير، بمعنى أن العقل والنزعة العقلانية هما المبدآن المسيطران على تطور البشرية وبناء حضاراتها التى شهد لها التاريخ بعظمتها وتقدمها، تلك العقلانية Rationalism المتغللة فى ثنايا أمور حياتنا وثقافتنا كذلك «من أبرز جوانب النظرة العقلانية رد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية... كذلك تنظر العقلانية إلى الواقع كما هو واقع، لتحوره إلى واقع جديد إذا أرادت... على أن أبرز ماتتميز به النظرة العقلية إلى الكون، هو حب الإنسان للمعرفة ... معرفة الحقائق والطبائع والعلل»[47].

ذلك هو سلطان العقل الذى يسمح للإنسان بالنفاذ إلى أقطار السموات والأرض، الذى يعلو على سلطان الإرادة وفعلها، لأن العقل هو الذى يشيرها

(46) نفس المصدر، ص ٢٠٣.

(47) نفس المصدر، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

ويوجهها ولايجعلها خبط عشواء. وبذلك فإن التقدم فى سياقنا هذا – يعنى بذل الجهد – كما يقول ألبرت شفايتزر، مما يعنى معه أن التقدم هو الشرط الأساسى – وربما الوحيد – لبناء الحضارة «فالجانب العقلى وحده من الإنسان، بما ينتجه من العلوم، هو الذى يتقدم ... فالفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو علوم النفس والاقتصاد والاجتماع، أو غيرها من فروع العلم، ليست اليوم كما كانت بالأمس»(48).

خامسا: نظريات التقدم:

ناقشت في المبحث «أولا» (فكرة التقدم) وعرضت لآراء الفلاسفة، والمفكرين على اختلاف أنواعهم ومشاربهم حول فكرة التقدم ورأينا معا أن هناك وجهات نظر متعددة ناقشت فكرة التقدم ونظرت إليها من منظورها الخاص، مما يجعلنا نتساءل هل هناك نظريات محددة ناقشت فكرة التقدم، وبمعنى آخر هل يمكن أن نطرح التساؤل بكيفية أخرى، وهى: هل يمكننا تصنيف الفلاسفة والعلماء والمفكرين الذين تناولوا فكرة التقدم تحت نظريات محددة، أم أن كثرة آرائهم واختلاف توجهاتهم تجعلنا نقف حائرين أمام هذا الطوفان من الآراء المتباينة والتى لاتكاد تتفق على إتجاه واحد ورأى واحد؟.

لقد حاول بعض الباحثين بسط النظريات التى تناولت التقدم فجاءت محاولة ل. برنارد – على سبيل المثال لا الحصر – على النحو التالى:

(1)– نظرية ترجع التقدم إلى العناية الإلهية، حيث يملك الله تعالى مقادير الأمور، وقد خلق كل شىء بقدر، كذلك المجتمعات البدائية أرجعت التقدم إلى الألهة، وظهرت هذه النظرية فى العصر المسمى بالعصر الذهبى The Golden Age، لقد أودع الله تعالى الكون نظما مضطردة وبث فيه قوانين ثابتة تساعد على تحقيق ماكان يسمى بمملكة الله على الأرض هبة منه وتكرما، وهى فكرة لاتخضع للتفسير العقلى أو المنطقى، وأصبحت هذه النظرية أقل أهمية لاعتمادها

(48) نفس المصدر، ص ص 206 – 207.

على الإيمان الدينى والاعتقادات الدوجماطية(49).

(2) أما النظرية الثانية فترجع التقدم إلى نظام الطبيعة ذاته، حيث تذهب إلى أن التقدم نتاج نظام الطبيعة Natural Order، وظهرت هذه النظرية خلال فترة عصر التاريخ المكتوب، وقد خرجت هذه النظرية من جعبة النظرية الدينية السابقة، وتقع هذه الفترة فى عصر الفلسفة اليونانية بين طاليس وسقراط عندما سادت فكرة العقل أو المنطق أو المبدأ Nous باعتباره مبدأ عاما يحقق التوازن أو الانسجام فى الكون، وتغلغل هذا المفهوم فى الذات الإنسانية كالعقل أو المنطق، وفى المجتمع ساد كقانون وضعى وعرف سائد(50).

(3) أما النظرية الثالثة فهى نظرية التطور التى جاءت من كتابات لامارك عبر تشارلز دارون إلى هربرت سبنسر. وقد أتى مبدأ التطور لكى يؤيد عدم جدوى التفسير الميتافيزيقى للتقدم، وهو ماتنبأ به العالم الإيطالى جيوفانى باتيستا فيكو Giovanni Batista Vico (1868 - 1744) الذى أراد بكتابه «العلم الجديد» أن يبين للناس علما جديدا للإنسان يتناول فكرة التقدم بمفهوم جديد هو علم الاجتماع ثم توسع فى هذه الفكرة فلاسفة التنوير الفرنسيين مستخدمين فى ذلك المنهج التاريخ العقلى Historical - Rational Method لتبريره(٥٠).

وبالرجوع إلى النظريات السابقة نجد أن النظرية الأولى نظرت إلى الإنسان باعتباره مجرد هدف أو مجرد متلقى A Recipient ولم يكن هو العامل المسبب للتقدم، فضلا عن أن عملية التقدم فى هذه الحالة تتم خارج حدود إرادة الإنسان لأنها تتم فى إطار القانون الأزلى Nous أو حتى القانون الطبيعى.

وظل التفسير العلمى الذى يفسر التقدم الإجتماعى هو النظرية السائدة باعتبارها تصورا إنسانيا نشأ فى عقل الإنسان ذاته بل وفى وعيه الخاص. أما النظرية

---

(49) Bernard, L.L., Scientific Method and Social Progress, in The American Journal of Socioloy, No I, Vol. XXXI, July 1925, p. 1.
(50) Ibid., p. 2.
(51) Ibid., p.3.

العلمية للتقدم الإجتماعى فهى وجهة نظر ترى العالم فى علاقاته المتداخلة أو فى وحدته، تتعاون وتوجه الجهود من أجل تحسين أحوال البشرية بدلاً من حالة الصراع Conflict التى تسود المجتمعات الإنسانية فى كل مكان، سواء من أجل السيطرة أو استغلال مناطق النفوذ أو الأراضى الزراعية والرعوية والثروات المعدنية على اختلافها[52].

ولقد وجه روبرت شيفر Robert Shafer نقده إلى نظرية التقدم الطبيعية فهو يرى أنه لايوجد قوانين طبيعية يمكنها تفسير التقدم، وأقام نقده على أساس منطقى أكثر منه أساس إنسانى. فالقانون تصور إنسانى نشأ عن أصله الإنسانى، وقد مضت عصور كثيرة حتى يدرك الإنسان هذه الحقيقة على الرغم من أوجه التشابه بين أصل القانون وأصل الإنسان، وكانت الأشكال الأولى للقانون العلمى أشكالا وصفية تتصف بالعمومية الشديدة. لقد كان فهم الإنسان لعالمه وتحكمه فيه فهما غامضا ناقصا، إلا أنه بالتدرج وبالمنطق تراجع الإنسان عن عمومياته وبدأت تفسيراته تتصف بالدقة واستخدام المناهج الكمية التى وضعها الإنسان على أساس منهج الفروض Assumptions بعد تخطيه مراحل السحر والقوى السحرية والميتافيزيقية[53].

تعقيب:

اتضح لنا مما سبق أن مصطلح «التقدم»، يرتبط بالسير والحركة إلى الأمام مما يعنى وجود عنصران أساسيان، الحركة ومعيار أو قيمه يتحدد عن طريقها إتجاه الحركة التى تتضمن فى ذاتها معنى الاستحسان والأحسن والأفضل والأكمل، وعلى الرغم من ذلك فمفهوم أو فكرة أو مصطلح التقدم مفهوم نسبى أو إضافى بمعنى أنه لايفهم أو يقف وحده بل لابد من الحاقه بموضوع يخص التقدم مما يستلزم معه وجود ذات تحكم على موضوع، ووجود هذا الموضوع فى حركة

---

(52) Ibid, p. 5.
(53) Ibid., p. 5.

تتضمن فى باطنها التغير، ولايستخدم فى غير العلوم الإنسانية باعتبار أنها تفترض وجود قيمة Valuc أو معيار Criterion للحكم بالتقدم أو بالتأخر، كما أن له صلة وثيقة بمفهومى «القديم والحديث» أو التراث والمعاصرة(53).

بينما يعتبر مصطلح أو لفظ أو مفهوم «التطور» Development Evolution افتراض فلسفى قديم يطبق على الأنواع الحية باعتبارها أنواعا ليست ثابتة، وكما ذكرت فى متن الفصل استخدمه فلاسفة اليونان أمثال انكسيماندريس ولوكريس، وبعض فلاسفة اللاتين المؤمنين بالله تعالى أمثال أوغسطين وقد أرجعوا تطور العالم كله بموجب الطاقات أو القوانين أو العناية الإلهية التى بسطها الله تعالى على العالم «وتطبق لفظة تطور على كل تغيير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمنى، وفى أى نطاق كان من الظواهر الطبيعية والبيولوجية والإنسانية فمن مراقبة الظواهر المترابطة يندفع العالم إلى إضفاء معنى عليها وإتجاه لها، فيتكلم مثلا عن التطور الارتقائى فى مجال الأنواع الحية، وعن التطور التقهقرى فى مجال الطاقة(54).

ولقد انتقلت فكرة التطور من مجال العلوم إلى مجال الفلسفة حيث تجلت الفكرة فى أبرز صورها فى الديالكتيك «الجدل» عند الفلاسفة الكلاسيكيين الألمان، ابتداءً من كنط وفشته Fichte وشيلنج Chelling، وانتهاء بهيجل الذى بلغ الديالكتيك على يديه أعلى مراتبه، ويعتبر هذا الاتجاه الفلسفى ردة فعل فلسفية تجريدية تجاه عملية التكون التاريخى للمجتمع، ولكن نظرية التطور عند هيجل جوبهت بتناقضات هائلة بسبب أساسها المثالى البعيد الواقع الحى(55).

وتناولت فى هذا الفصل أيضا علاقة مفهوم التقدم بالتاريخ والحضارة وانتهيت إلى عرض أهم النظريات التى حاولت تفسير فكرة التقدم، غير أنى لا أجد مبررا لرفض نظرية العناية الإلهية التى رآها البعض فكرة مضادة للعلم Anti - Science

---

(54) د/ عزت قرنى، مادة «التقدم» فى الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د/ معن زيادة، معهد الإنماء العربى، بيروت، 1986، ص 293.

(55) خالد زيادة، مادة «التطور» فى نفس المصدر، ص 269.

في حين أن النظرية لم ينكر وجود النظام البادى فى الطبيعة، فضلا عن عدم تنكر للقوانين الطبيعية البادية أيضا فى الكون فهذا النظام الذى يشيد به الكثيرون، وهذه القوانين التى يتشدق بوجودها واكتشافها وشرحها العلماء ماهى إلا قوانين بثها الله تعالى فى الكون باعتبار أنه خلق كل شيء بقدر وبدون هذه القوانين تشيع الفوضى فى الكون وتفقد فكرة التوازن معناها[56].

(56) غسان الزين، مادة «التطور» فى نفس المصدر، ص 275.

الفصل الثانى
فكرة التقدم عند كوندورسيه

مقدمـــة:

عاشت فرنسا حياة أبسط ماتوصف أنها حياة قلاقل وأزمات داخلية، عصفت بها خلال أواخر القرن الثامن عشر، فقد كانت بداية اندلاع شرارة الثورة الفرنسية عام 1789، وكانت تعانى من حرمان الشعب الفرنسى المغلوب على أمره من المساواة الإجتماعية، والحرية الاقتصادية والسياسية، وحظى رجال الدولة والبلاط والكنيسة بكل الامتيازات، وفى المقابل حرم الشعب من كافة الامتيازات، مضافا إلى ذلك الحرمان عبء الضرائب الذى أثقل كاهلهم مما مهدا الطريق أمام تمردهم وعصيانهم ثم اشتعال جذوة نيران الثورة وإعدام ملك فرنسا لويس السادس عشر وملكتها مارى انطوانيت ومطاردة كبار رجال الدولة الذين اجتهدوا فى سرقة أموال الشعب وإذلاله وإهانته بدلاً من البحث عن وسائل راحته وتقدمه ورفاهيته.

وفى أثناء هذه الفترة وفى هذا العصر القلق كان هناك فيلسوف كبير، حبلى به أحداث الزمان، يعيش فى مرحلة التكوين هو «كوندورسيه» Condorcet الذى أطلق عليه جان فال فى كتابه «الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر» لقب «كوندورسيه العظيم» وعّده خلفا لأواجست كونت. وقف كوندورسيه بجانب الحق وقاوم الاستبداد، وطغيان الملك والنبلاء عن طريق كتاباته المختلفة، ومشاركته فى الحياة النيابية والسياسية حتى عُين فى منصب مفتش عام المالية الفرنسية عندما أصبح صديق «ترجو» Turgot وزيرا لماليتها لمدة عام على وجه التقريب من عام ١٧٧٥ - ١٧٧٦، غير أن البطانة الفاسدة التى غالبا ماتحيط بالحاكم تنهب من وراء ظهره أموال الناس وتعرقل مسيرة تقدم البلاد لم ترض عن إصلاحات ترجو وصديقه كوندورسيه فكادوا لهما عند الملك فعزلهما وعين «نكر» Necker بدلاً من تورجو وزيرا للمالية فقام «نكر» بنشر ميزانية الدولة الحقيقية وكشف إسراف الملك وبعثرته أموال الشعب فيما لايعود عليهم بالفائدة، فعزل «نكر» وعين بدلاً

منه «كالون» الذى عاون الملك على إسرافه[1].

قام كوندورسيه بدور بارز فى الحياة السياسية الفرنسية فكان عضوا فى مجلس الأمة، وصحفيا يكتب فى صحافة فرنسا ومنها صحيفة «المكتبة العامة للإنسان» وصحيفة «فم من حديد» وانتخب عضوا فى «الجمعية التشريعية» وهو أعلى منصب تمكن من الوصول إليه، وكان متمسكا فى خطبه بالحقوق الطبيعية للشعب وأهمها الحرية والمساواة.

ويقول العلامة «يروير» Prior عن كوندورسيه مايلى:

«كان كوندورسيه آخر الفلاسفة، فهو الفيلسوف الوحيد الذى لعب دورا نشيطا فعالا فى الثورة الفرنسية. وبعد أن كان أكبر زعماء الثورة الفرنسية وأكثر رجالها تحمسا للحرية والإخاء والمساواة أصبح شهيدا من شهدائها»[2].

فمن هو كوندورسيه؟

أولاً: حياة كوندورسيه:

إنه مارى جان أنطوان نيكولا كاريتات Marie Jean Antoine Nicolas Caritat المعروف باسم الماركيز دى كوندورسيه، ولد فى السابع عشر من شهر سبتمبر عام ألف وسبعمائة وثلاث وأربعون فى بلدة «ريبمونت» Ribemont بمقاطعة بيكاردى بفرنسا.،وهو ينتمى إلى أسرة نبيلة، فقد كان والده السيد كاريتات ضابطا فى سلاح الفرسان، ووالدته مدام سانت فليكس من أصل بورجوازى، سيدة غنية شديدة التدين. توفى والده وهو مازال فى سن الرابعة من عمره، فتقاسمت أمه مع خاله عبء تربيته، ونشأه تنشئة دينية خالصة، وعند بلوغه سن الحادية عشرة من عمره عهدا به إلى أحد الآباء اليسوعيين، والتحق بكلية نافار Navarre عام 1758 حيث تفوق فى حل المعادلات الصعبة، مما جعله يكرس

(1) د/ عاطف وصفى، كوندورسيه، نوابغ الفكر الغربى، العدد 18، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1987، ص 6.

(2) نفس المصدر، ص ص 7 – 8.

جهوده لدراسة العلوم، وبخاصة العلوم الرياضية[3].

وتقدم وهو لم يتجاوز بعد عامه الثانى والعشرين إلى أكاديمية العلوم الفرنسية بأول دراسة فى الرياضيات عن «حساب التكامل» Essai Sur Le Calcul Intégral ، وساعدت دراسته هذه على تقدم العلوم الرياضية تقدما كاد يصل بها إلى حد الكمال، كما ساعدته على أن يصبح عضوا فى أكاديمية العلوم عام 1768، وعلى الرغم من معارضة أسرته إلا أنه أصر على الاشتغال بالعلوم ورفض أن يكون قائدا فى سلاح الفرسان مثل أبيه.

وقد التقى كوندورسيه عام ١٧٧٠ بڤولتير Voltaire حيث ذهب إليه فى صحبة «دالمبير» D'Alembert، وكان من نتائج هذا اللقاء أن وسع كوندورسيه من اهتماماته العلمية فبدأ يتجه نحو العلوم الإنسانية مثل السياسة والإجتماع والفلسفة، كما شجعه تردده على الصالونات الأدبية والاجتماعية والسياسية على الخوض فى هذه المجالات الإنسانية لتحقيق الخير العام[٤].

وفى عام ١٧٨٦ أحب الآنسة «دى جروش» وتزوجها على الرغم من فارق السن بينهما إلا أن الحب والتقارب الفكرى وشعورهما الطاغى بحاجة كل منهما إلى الآخر كانت من أهم أسباب هذا الزواج، فكانت له خير زوجة وخير صديق فى آن واحد.

ثم بدأت مأساة كوندورسيه عندما احتج احتجاجا قوياً على مشروع لإصلاح الدستور تقدم به اليعاقبة – وهم جماعة دينية متشددة – للبرلمان الفرنسى، فلما أقره البرلمان رغم إرادته طبع كوندورسيه احتجاجا شديد اللهجة، نادى فيه الشعب بالثورة ضد البرلمان، فترتب على ذلك الاحتجاج القوى أن قدم «شابو» – وهو أحد كبار زعماء اليعاقبة – اقتراحا للبرلمان بالقبض على كوندورسيه واعتباره متآمرا

---

(3) د/ السيد محمد بدوى، نظريات ومذاهب إجتماعية، دار المعارف، الإسكندرية، 1969، ص ص 33 - 34.

(4) نفس المصدر، نفس الموضع.

ضد إتحاد وتماسك الجمهورية الفرنسية الناشئة، ووافق البرلمان فى غيبة من الضمير الأخلاقى والمصلحة العامة على هذا الاقتراح المشين، وأصدرت قراراً بالقبض عليه، فهرب واختبأ عند صديقة الأسرة مدام «فيرنيه» Vernet لمدة تسعة أشهر، ومنذ ذلك الوقت اعتبر هاربا من القانون مهددا بالمقصلة فى أية لحظة. وفى هذا المخبأ الذى أجبر عليه سطر كتابه المشهور «مخطط للوحة تاريخية عن ضروب التقدم التى أحرزها العقل البشرى Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain لم يفقد فيه حماسته، وواصل دفاعه عن الحرية الإنسانية. واضطرت زوجته أن تعمل لتعول نفسها وابنتهما خاصة بعد أن صادرت الدولة أملاك زوجها، فرسمت بعض الصور وباعتها، ثم أنشأت محلا لبيع النسيج، وأخيرا قامت بترجمة مؤلفات آدم سميث Adam Smith من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية.

أتم كوندورسيه تأليف كتابه المذكور وشعر بثقل تواجده لدى مدام فيرنيه فقرر اعفاءها من تحمل مسئولية ايوائه فهرب بعد أن كتب عدة نصائح لابنته، وذهب إلى صديق له لم يتحمله أكثر من 24 ساعة فقط، فخرج إلى محاجر «مونتروج» وظل مختبأ بها طوال الليل وطوال نهار اليوم التالى ثم طوال ليل آخر، ولكنه لم يتحمل الجوع فخرج إلى حانوت «كلامارت» وطلب قرصا من العجة واثنى عشر رغيفا مما آثار الشكوك من حوله، فأبلغت صاحبة الحانوت رجال الأمن وقادوه إلى الجمعية الثورية التى أرسلته بدورها إلى سجن «بورج لارين» تمهيدا لمحاكمته، وفى صباح اليوم التالى وجدوه ميتا فى سجنه. ويذكر الباحث سيفراك Severac أنه انتحر عن طريق تعاطيه سما فعالا كان يحمله فى خاتمه، الا أن الباحث بروير يعتبرها قصة خيالية من نسج الأساطير ويؤيد أن سبب وفاته كانت نتيجته احتقان الدم[5].

---

(5) د/ عاطف وصفى، مصدر سبق ذكره، ص 17

ثانيا: سمات شخصية كوندورسيه

لم يعش كوندورسيه في برج عاجي يقتات على الأوهام والأحلام والتأمل بعيدا عن الواقع، بل عاش متأثر بكل ماتموج به الأحداث في فرنسا ومؤثرا فيها، فقد شارك في الحياة النيابية، وانتخب عضوا في الجمعية التشريعية، وقال عن وجوده بها «إني وجدت نفسي في الجمعية التشريعية مع عدد قليل من الرجال العادلين المستنيرين والمتحمسين بلا انقطاع لحقوق الشعب»، ثم أصبح رئيسا لها، ونادى بإزالة الامتياز الخاص بديانة الدولة ورفض خطط غزو الدول الأخرى ومن بينها دول الشرق، بل نادى باحترام استقلال الشعوب الأخرى. وقدم للبرلمان تقريرا هاما عن اصلاح التعليم في فرنسا يقوم على أساس المساواة والديمقراطية في المعرفة. كما كان عضوا في لجنة الدستور بالبرلمان(6).

ومن أهم سمات شخصية «كوندورسيه» كذلك رقة الإحساس والمرؤة، كان طيبا محبا للخير، عطوفا، هاجم الرق ونشر عيوبه وفضح مفاسده، وأسس جميعات «أصدقاء السود» لمناصرتهم، كما اتصف بسرعة الغضب والثورة في سبيل الحق، حتى أن صديقه «دالمبير» يصفه بأنه «الحمل الغاضب» نظرا لرقته من ناحية وغضبه وثورته من أجل إقرار الحق، وإصلاح الواقع الاجتماعي والسياسي والديني، وجعل التسامح هو قانون التعامل بين الأديان جميعا من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من تعرضه لكثير من المحن والجحود وتنكر الناس له ظل متفائلا حتى آخر لحظة في حياته، فلم يصاب باليأس وهو ينادى بالاصلاح في البرلمان، أو بالإحباط وهو مضطر إلى الهرب والاختباء من أعين السلطات الظالمة، فعكف على تأليف كتابه الشهير «الملخص أو اللوحة»، وفيه يرى الإنسانية تتقدم إلى الأمام على الرغم من استفحال الداء. وصور الكمال الذى ستصل إليه الإنسانية بصورة جميلة مشرقة.

وكان كوندورسيه عاطفيا مغامرا، غزا الحب قلبه عدة مرات حتى استقرت سفينة قلبه على مرسى الآنسة «دى جروش» فوجدها نعم الحبيبة والزوجة والصديقة.

(6) نفس المصدر، ص ص 13 – 14.

ويمثل كوندورسيه نموذجا من المفكرين الذين تشيعوا لنظرية التقدم الإنسانى فعبر بذلك عن عصر التنوير الذى وجد فيه أبلغ تعبير، وتمثل فى مخيلته التاريخ الماضى من أجل الحاضر والمستقبل، ظهر هذا واضحا جليا فيما قدمه من لوحة تاريخية تصور تقدم العقل البشرى، ونكتشف من خلالها تطور الإنسانية خلال عصور التاريخ على نحو معين.(7)

وكان لكوندورسيه العديد من الأصدقاء الذين أثروا فى حياته خاصة الفكرية والعقلية منهم مونتسكيو (1689 - 1755) Montesquieu وخاصة كتابه «روح القوانين» (1748) L'esprit des lois وقد أخذ عنه ضرورة انفصال سلطات الحكومة التشريعية والتنفيذية والقضائية بعضها عن بعض انفصالا تاما لضمان الحرية والعدل. كما تأثر بجماعة الفيزيوكرات Physiocrates وهم جماعة من الاقتصاديين الفرنسيين الذين ظهروا فى القرن الثامن عشر ونادوا بمبدأ الحرية الاقتصادية، وأهم رجالها «كيناى» الذى شرح مذهب الحرية الاقتصادية فى كتابه «ملخص فى الاقتصاد» (1758) ودعا إلى التقليل من سيطرة الحكومة نظرا لوجود قوانين إلهية من شأنها تنظيم الحياة الاقتصادية دون تدخل بشرى(8).

كذلك التقى كوندورسيه بڤولتير (1694 – 1778) – كماسبق وأن ذكرت – ونحن نعلم أن ڤولتير يعد من كبار فلاسفة عصر التنوير فى فرنسا، عرف بصراحة آرائه وشجاعته فى إبداء الرأى، ودخل البلاط الفرنسى وكشف عن الحياة الماجنة بداخله، مما عرضّه لسجن الباستيل والنفى خارج البلاد، كما تأثر كوندورسيه أيضا بجان جاك روسو (1712 - 1778) J.J. Rousseau على الرغم من عدم اتصاله به شخصيا إلا أنه قرأ كتابه «العقد الإجتماعى» وعرف منه أن الإنسان خلق حرا طليقا ومتساويا مع غيره فى الحقوق. وعرف أنه لضمان هذه الحرية والمساواة يجب أن ينظم الأفراد أنفسهم، وأن تقوم الحكومات لتعمل بإرادتهم لأنها تستمد السلطة منهم. وتأثر كوندورسيه أيضا بتورجو

---

(7) د/ .أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص 186 .

(8) د/ عاطف وصفى، كوندورسيه، ص 20.

Twrgot(1781 - 1727) وهو فيلسوف فرنسى بدأ حياته بدراسة الدين مثل كوندوروسيه ثم بحث فى فلسفة التاريخ والاقتصاد، وعرف بعدائه الشديد لرجال الكنيسة الكاثوليكية وكان ينادى بوجوب العودة إلى «مسيحية المسيح»، وأهم كتبه «مقال فى التاريخ العالمى» و«آراء فى تكوين الثروة وتوزيعها». وقد أعجب كوندوروسيه بترجو حتى أنه قال عنه «إنه عبقرية واسعة الأفق عميقة الغور»[9].

وأخيرا تأثر كوندورسيه بأصحاب الموسوعة الفرنسية «الانسكلوبيديين» Les Encyclopaedistes وهم جماعة من بعض المفكرين الفرنسيين تكونت عام 1741 لوضع موسوعة فى مختلف المعارف. ومن بين أعضائها «ديدروا» Dedroit وكان مترجما نابها و«دالمبير» الرياضى الشهير وعضو المجمع الفرنسى، وقد اتفقوا على ترجمة المعجم الإنجليزى الذى وضعه «إفرايم تشمبرز» وكان قد ظهر فى لندن عام ١٧٢٨، وكان هدفهم تجاريا بحتا ثم انقلب إلى غرض فلسفى يرمى إلى تحديد تقدم العلوم والمعارف الإنسانية، وانضم إليهم فولتير ومونتسكيو وروسو وكبار العلماء الفرنسيين الذين أسهموا فى الموسوعة بأقلامهم[10]

ثالثا: مؤلفات كوندورسيه(*)

ترك كوندورسيه للإنسانية مجموعة كبيرة من الأبحاث والمذكرات والكتب والمقالات، وقد تميزت هذه المؤلفات بروح البساطة والسهولة وبلاغة الأسلوب على الرغم من تنوع الموضوعات التى تناولتها واختلاف مراميها وأهدافها، وإلا أنها احتوت على أفكار عميقة لاسبيل إلى إنكارها أو التغاضى عن أهميتها.

ويمكن أن تقسم مؤلفات كوندورسيه إلى أربعة أقسام على النحو التالى:

(1) المجموعة الأولى:

وتشمل المؤلفات الرياضية وهى المجموعة التى بدأ بها كوندورسيه حياته

---

(9) نفس المصدر، ص 20.

(10) نفس المصدر، ص ص 20 – 23.

(*) تم جمعها وترتيبها من عدد من المصادر المختلفة.

الفكرية والعلمية وتشتمل هذه المجموعة على مايلى:

أ- مقالة فى الحساب التكاملى، باريس 1767م

Essai Sur Le Calcul Intégral - Paris - 1767.

ب- مذكرة عن مسألة الأجسام الثلاثة - باريس 1767.

Mémoire Sur La Proléme Des Trois Corps - Paris - 1767.

جـ- مقالات فى التحليل - باريس 1768

Essais D'Analyse - Paris - 1768.

(2) المجموعة الثانية:

وتشتمل المجموعة الثانية على آثار كبار المفكرين والأكاديميين ومدح أعمالهم. وقد اتبع كوندورسيه فى تلك التمجيدات Les éloges نظاما علميا تحليليا دقيقا، ولم يتبع أسلوبا تقليديا يقتصر على المديح وذكر المناقب فقط، فهو لايتردد فى توجيه سهام النقد وإبداء الملاحظات والتحفظات عند اللزوم، فلقد كانت عبقرية كوندورسيه أكبر من أن تقع فى هذا الشرك الساذج، مما مكنه من تجنب الوقوع فى مثل ذلك الخطأ، بل تخطاه إلى العمل العلمى المناسب. ومن أشهر الشخصيات التى تناولها فى «التمجيدات»: باسكال، ولينيه، ودالمبير، وتورجو، وفولتير، وبويل، وفونتان، وبلوندل، والأسقف جوا، ومن رجال السياسة لينس Luynes وفوشى Fouchy وبيفون Buffon، ولاسون Lassone وغيرهم. وأذكر هنا مثالا لأسلوب كوندورسيه فى تناوله لشخصيات تمجيداته، ويخص هذا الفيلسوف الفرنسى بليزباسكال Blase Pascal الذى أعجب به كوندورسيه أيما إعجاب خاصة مواهبة العلمية، وصفاته الأخلاقية، وأسلوبه العميق فى الفلسفة، إلا أنه رأى أن تعلق باسكال المتعصب بالعقيدة والشعائر الكاثوليكية قد حال بينه وبين تنمية فكرته والوصول بها إلى غايتها الطبيعية، ومما قاله فى هذا الصدد مايلى:

«إن باسكال كان معاصرا لديكارت ولكن لم يكن له، مع ذلك، أى نصيب فى تقدم الفلسفة، ونستطيع أن نجد فى اختلاف صفات كل منهما السبب الذى

منع باسكال من أن يسهم فى تلك الثورة الفلسفية الكبرى التى أثارها ديكارت فى العقول، وأصبحت إحدى دعامات الجنس البشرى لتحقيق السعادة، إذا كان تحقيق السعادة ممكنا. لقد كان كل من باسكال وديكارت عالمان كبيران فى الهندسة، وكانت لهما مواهب متكافئة، ومع ذلك فإن طريقة كل منهما فى النظر إلى الفلسفة تتعارض مع طريقة الآخر. فكان ديكارت يحتقر الأفكار التقليدية، ولذا بدأ باطراحها جميعا، وأحل محلها الأفكار التى استوحاها من تأملاته الفلسفية. أما باسكال فكان على العكس مليئا بالاحترام للأفكار التقليدية التى رسخت فى الأذهان مع الزمن ولم يكن يتركها إلا حينما تجبره على ذلك البداهة ذاتها. وكان يخاف من الغلو فى الثقة بالعلوم، ومن الاهتمام بتعمقها حتى لاتعتقد العقول الطيبة أن العلوم هى وحدها الجديرة بالعناية وأن الناس يجب ألا يسيروا فى حياتهم إلا على هدى التجربة الحسية والحساب الدقيق[11].

وكان فولتير كما يراه كوندورسيه محبا للتعساء أكثر من كراهية أعداءه، لذلك كان حبه للشهرة يخضع لعاطفة حب الإنسانية، وكانت حياته أنموذجا مشرفا لرجال قليلين هم الذين لم يدنسو حياتهم بالنفاق والملق، وكان ڤولتير قد اقتنع بالمذهب التجريبى الذى اتفق عليه كل من بيكون ولوك ونيوتن، ومعارضا لديكارت فى نفس الوقت، كما عارض باسكال أيضا، لذلك كان ڤولتير يمثل روح عصره خير تمثيل، وهى الروح خفيفة الظل، الهازلة، يقتنع بالآراء الجزئية، ويتعمد الانتقادات، ويتخذ من النكتة اللاذعة حجة ومن السخرية دليلا[12].

وعندما حان وقت كتابة سيرة حياة «تورجو» اتخذها كوندورسيه فرصة لتثبيت آرائه السياسية ورسم برنامجه الخاص بالعمل الاجتماعى، ولذا فهى على جانب عظيم من الأهمية، ونستطيع أن نجد فيها إشارة إلى بعض الآراء التى سوف يجىء تفصيلها فى مؤلفه الكبير «مخطط لتقدم العقل البشرى».

(11) د/ السيد محمد بدوى، مرجع سابق، ص 39.

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الساسة، 1979، ص 188.

(3) المجموعة الثالثة:

وتشتمل هذه المجموعة على الكتابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ومعظمها مقالات، وهى تحتل مساحة أكبر مما تحتله الكتابات التاريخية وتراجم السير. وقد قامت فيها مشاركة كوندورسيه فى حياة بلاده السياسية وتقلده للوظائف العامة واهتماماته المختلفة ومشاعره الإنسانية بدور هام فى كتابتها، واذكر من هذه المجموعة خمس عناوين لهذه المقالات على النحو التالى:

(أ) أفكار عن السخرة Réflexions sur les Corvées 1775

(ب) الإحتكار والمحتكر Monopole et Monopoleur

(جـ) أفكار عن الفقه الاجرامى

Réflexions sur la jurisprudence Criminelle

(د) رأى فى حكم لويس السادس عشر

Opinion sur la jugement de Louis XVI - 1792.

(هـ) الصديق الحقيقى والصديق المزيف للشعب

Le Véritable et le faux ami du peuple 1791 - 1792.

وكانت كتاباته السياسية بعيدة تماما عن روح الفوضى أو «الديما جوجية» وعن تملق شعور الجماهير. وقد هاجم أساليب الديماجوجية (ويرمز بها إلى المهرج السياسى) فى مقالته «الصديق الحقيقى والصديق المزيف للشعب» ومما جاء فيها قوله:

«يبحث ديماجوراس (وهو الديماجوجى أو المهرج السياسى) بعناية ماهى الاتجاهات التى تروق الغوغاء فيبالغ فيها، وماهى العواطف الجامحة التى تحرك الشعب فيتملقها وهو يصفق لأنواع المظالم التى يرتكبها الشعب، ويبرر ماينصرف إليه من العنف، ويبارك عيوبه. وهو يوافق على كل مايقوله للشعب، لا فى المجالس

الرسمية (حيث يقف له العقلاء بالمرصاد)، بل وسط حشود الشوارع والأزقة. أما صديق الأمة الحقيقى، فهو فيلودم Philodème الذى لايصعد إلى المنصة إلا ليقدم للشعب نصائح نبيلة ونافعة، وهو يقول مايعتقد أنه الحق دون أن يستجدى التصفيق أو الهتاف. وإذا كان للشعب آراء خاطئة فإنه يحاربها واذا اقترف أخطاء فإنه يلومه عليها، بل ويجبره، إذا استطاع، على أن يصلحها. وهو قد يتعرض لغضب الشعب فى سبيل أن يجنبه اقتراف الجريمة. وإذا كان الآخرون يثيرون عواطفه وانفعالاته فإن «فيلودم» يبحث عن الوسيلة لتبديد مخاوفه الوهمية وشكوكه السخيفة. وهو يرثى لحال المخدوعين، ويحتقر المحرضين، وإذا تعرض للوشاية واجهها بتقديم حياته كلها لخدمات جديدة(13).

وهذه الصورة التى عرضها كوندورسيه عن صديق الشعب الحقيقى والمزيف إنما هى صورته هو الحقيقية أسقطها أمام الناس دون الإشارة إلى ذاته.

(4)المجموعة الرابعة:

وتحتوى هذه المجموعة على مؤلفات كوندورسيه الفلسفية، وهى إن كانت قليلة نسبيا إلا أنها كانت ذات أثر فعال، وقيمة عظيمة، فضلا عن أن كلمة فلسفة فى عصره أى فى القرن الثامن عشر كانت تشتمل على بحوث الرياضيات العليا، والفلك، والسياسة، والاجتماع بالإضافة إلى الفلسفة ذاتها، ويقول عنه جان فال Jean Wahl فى كتابه «الفلسفة الفرنسية» مايلى:

«.. وفى نهاية القرن الثامن عشر، تحقق من جديد فى كوندورسيه روح الانسكلوبيديا (الموسوعة) فى صورتها الخالصة، لافى إنحرافها المادى، وإفراطها فى التركيب، أو فى بداية انحرافها فى النزعة التحليلية عند كوندياك(*). ذلك أن كوندورسيه يعود إلى فكرة دالمبير: «بقدر مانعرف من علاقات أكثر بين عدد أكبر

---

(13) د/ السيد محمد بدوى، نظريات ومذاهب إجتماعية، ص ص 41 - 42.

(*) هو الفليسوف الفرنسى إتين بونيه دى كوندياك Etinne Bonnet de Condillac (1715 - 1780) زعيم المدرسة الحسية الفرنسية.

من الموضوعات، نصل إلى حصرها تحت تعبيرات اشد». ولما كان إخلاصه لروح دالمبير أكثر من إخلاصه لغيره من الموسوعيين، فقد أكد القيمة العليا للرياضيات، كما أكد دور التربية، شأنه فى ذلك كشأن غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر فى جملتهم.

وفى نفس الوقت نجده يلقى ضوءا متزايدا على عناصر الوضعية التى كانت متضمنة عند كوندياك Condillac وفولتير وديدرو، فيقول: «لاتستطيع الروح أن تستنفد كل وقائع الطبيعة أو حتى كل العلاقات الكمية». كل هذه الأفكار التى يدعو إليها دالمبير قد وضعت فى خدمة فكرة التقدم غير المحدد، وهى الفكرة التى تظهر لديه فى أعم صورها(١٤).

ويقصد هنا جان فال أن فكرة التقدم قد وضعها كوندورسيه كمخطط فى كتابه الذى سأعرض له بعد قليل والتى كانت فكرته المشتركة مع غيره من رجال الانسكلوبيديا خاصة دالمبير.

ويعتبر «مقال الاستقبال» فى الأكاديمية الفرنسية من بين كتابات هذه المجموعة وقد نشره تحت عنوان «أحاديث عن القبول فى الأكاديمية الفرنسية عام Discours de Réception à L'academic Française 1782 وقد عالج فيه كيفية الدمج بين العلوم الأخلاقية والعلوم التجريبية. ويضاف إلى هذه المجموعة أيضا مؤلفاته التى وردت فى المجموعة الأولى والخاصة بالرياضيات والفلك، وأخيرا كتابه عن تقدم العقل البشرى.

الأفكار الرئيسية فى كتاب «ملخص للصورة التاريخية لتقدم العقل البشرى»

Esquisse d'un Tableau Historique des progrés de L'Esprit Humain

يرى كوندورسيه أن التاريخ يكشف لنا منذ بدايته عن أن التقدم الإنسانى لم ينته منذ أن بدأ منذ فجر التاريخ وسيستمر كذلك إلى مالانهاية.

---

(14) جان ﭬال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د/ فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى، القاهرة، 1968، ص ص 63 - 64.

وكان مخطط كوندورسيه للصورة التاريخية لتقدم العقل الإنسانى محاولة منه لإظهار قوة العقل ورؤيته للشئون الإجتماعية، ويعتبر هذا العمل مقدمة لعمل أكبر يختص بتاريخ العلم وتأثيره على المجتمع، وجاء محصلة لتأمل طويل لأحوال التاريخ والمجتمعات. وعلى الرغم من عدم اكتمال هذا العمل إلا أنه يعتبر من بين اهتمامات كوندورسيه الفلسفية كما يعد ملخصا لمشروع يخص لغة رمزية عالمية مما يجعل عمله ككل فى النهاية ميثاقا فلسفيا خاصا بالقرن الثامن عشر ورثة للقرن التاسع عشر(15).

وعندما نشر كوندورسيه كتابه كان المناخ الفكرى السائد آنذاك مفعما بالتفاؤل والأمل فى مستقبل أفضل للجنس البشرى وتطور المجتمع الإنسانى ككل على أساس تقدم متوازن يشمل الجوانب الفكرية المعرفية، والجوانب المادية الإجتماعية معا، ممايساعد ويسهم فى نهوض المجتمع الإنسانى ككل بطريقة متكاملة متناغمة تؤدى إلى تحقيق قدر أكبر من السعادة للإنسانية، وفى ذلك يقول كوندورسيه: «كل الظواهر تدل على أننا على أبواب عصر سيحقق ثورة من أكبر الثورات التى حدثت فى حياة النوع الإنسانى، وتضمن لنا الحالة الراهنة للمعارف الإنسانية أن هذه الثورة ستحقق السعادة البشرية. لقد استطاع كوندورسيه أن يعّبر وحده عن فلسفة القرن الثامن عشر بأكمله، باعتبار أنها فلسفة تؤمن بقوة العقل، وتبشر بحتمية التقدم الذى يقوده العقل وبه يحقق المجتمع تقدمه المنشود، فهناك ارتباط جدلى بين العقل والتقدم. «ولما كان البناء الاجتماعى Social Structure يقوم على تصورات عقلية لدى أعضائه، فإن العقل والمجتمع، الفكر والوجود الاجتماعى، يتقدمان معا، أما العنصر المحرك والباعث للتقدم فهو – بالنسبة لكوندورسيه – العقل البشرى»(16).

---

(15) Boker, Keith Michael, Condorcet, in The Encyclopedia of Philosophy, Vol.3, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972, p. 184.

(16) د/ نبيل رمزى، علم الاجتماع، المعرفة (الجزء الأول المدخل والمنظورات) دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، 1991، ص ص 20 – 21.

ولقد استند كوندورسيه إلى أساسين اثنين فى حلمه الذى يرمى إلى تحقيق التقدم المنشود وهما:

١- اقتناعه التام بأن العوائق التى تهدد تقدم العقل البشرى وهى التسلط Elitism والطغيان Tyranny من ناحية، ومن ناحية أخرى التعصب الشعبى Popular Prejudice والجهل Ignorance، والاستغلال الاجتماعى والسياسى Social and political Subjection، قد تم تحطيمها أخيرا عن طريق التقدم العلمى والتكنولوجى والثورة السياسية.

٢- اعتقاده التام بأن الاكتشافات التي قام بها علماء النفس الحسيين مكنت من ربط المبادىء الطبيعية والأساسية للفن الاجتماعى Social Art أو العلم من استنتاج نظرية خاصة بحقوق الإنسان(17).

ويرى وليم ريز William Reese أن كوندورسيه عُرف فى تاريخ الفكر بأنه فيلسوف تاريخ التقدم، واعتقد فى إمكان اتجاه الإنسان نحو الكمال Perfectibility، بادئا رحلة التقدم من الحالة البربرية التامة Sheer Barbarism عبر مراحل متعددة خطاها نحو التنوير Enlightment، والفضيلة Virtue، والسعادة Happiness(18). ويعود اعتقاد كوندورسيه هذا بإمكانية عبور الإنسان والإنسانية مراحل التخلف إلى التقدم والسعادة إلى وعيه بعملية التطور الفكرى، وذلك على الرغم من تعرضه للعوائق التى أتيت على ذكرها آنفا مضافا إليها الكوارث الطبيعية والصراعات الاجتماعية والحروب، كذلك فإن المستنيرين فى كل عصرهم الأقلية التى تعيش وسط أغلبية من الجاهلين تفضل طمأنينة الجهل على قلق المعرفة ومخاطرها، كذلك من عوائق التقدم عدم الانضباط اللغوى والمصطلحات المعبرة

---

(17) op.cit., p. 184.

(18) Reese, William L., Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Press, New Jersey, 1980, p.101.

عن الأفكار وهذه الأفكار هى ركيزة هامة وضرورية لتقدم المعرفة وتطور المجتمع الواعى(19) .

أما المراحل التى عبرتها الإنسانية فهى عشرة مراحل قسّمها على عشرة فصول، وخصص كل فصل لعصر من عصور الحضارة، تبدأ من الحضارات التى انتجت الاختراعات الساذجة البسيطة وحتى الفصل التاسع الذى يحتوى على اكتشافات عصره فى القرن الثامن عشر. أما الفصل العاشر والأخير فيحتوى على تنبؤاته المستقبلية حيث جمع فيه بين دقة المؤرخ ورومانتيكية المتنبىء، وصور فيه الإنسانية بصورة متفائلة جميلة زاهية بهيجة، على الرغم من وطأة الظروف القاسية التى كان يرزح تحتها فى سجنه الاختيارى والاجبارى معا لدى مدام فرنيه. ويمكن أن نوجز المراحل التى شرحها كوندورسيه على النحو التالى(20) :

المرحلة الأولى:

وتمتد هذه المرحلة منذ بداية ظهور الإنسان القديم وحتى اختراع اللغة الناطقة. ونحن لانستطيع معرفتها بطريقة دقيقة عن طريق المستندات المباشرة ولايستطيع علم السلالات البشرية أن يمنحنا شرف معرفة هذه الفترة على وجه الدقة، فلابد من تصورها، وتصور كيفية تطور هذه السلسلة، ولابد لنا من الاستعانة بالخيال والملاحظات واستقراء بعض الوقائع التى تقع تحت أيدينا من وقت لآخر.

المرحلة الثانية:

وتمتد المرحلة الثانية من اختراع اللغة الناطقة وحتى اختراع أو اكتشاف الكتابة وساعد هذا الاكتشاف على وجود بعض الوثائق التاريخية القليلة، ولكنها

---

(19) Bierstedt, Robert, Sociological Thought in The Eighteenth Century in : Bottomor & Nishet, (Eds), A History of Sociological Analysis, Heinemann, London, 1979, pp. 12 - 21.
وأيضا: د/ نبيل رمزى، مصدر سابق، ص ص 22 –23.

(20) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط وعويدات، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢، ص ص 260 – 261.

كانت كافيه للاستعانة بها، بالإضافة إلى بعض الملاحظات التى استطاع رجال الانثروبولوجيا Anthropology (علم الإنسان) جمعها عن طريق معايشة المجتمعات البدائية الصغيرة والمنعزلة الحالية. وذلك «لكى نقود الإنسان لمرتبة ممارسة الفنون الحرفية، وبداية الاسترشاد بنور العلوم، والتعامل بين الأمم، واختراع الكتابة، نستطيع أن نضيف إلى هذا الدليل الأول تاريخ عدة مجتمعات لوحظت فى كل الدرجات المتوسطة، وإن كنا عاجزين عن تتبع أى منها فى المدى الفاصل بين هاتين المرحلتين من مراحل الجنس البشرى. هنا تشرع اللوحة بالاستناد كثيرا إلى سلسلة الوقائع التى نقلها إلينا التاريخ، ولكن لابد من اصطفائها من بين تاريخ شعوب مختلفة، وأن نقارنها ونركبها لنستخلص منها التاريخ الافتراضى لشعب واحد ولنشكل لوحة تقدمه».

المرحلة الثالثة:

وتتميز بتبلور التاريخ، فقد توفر لدينا مجموعة من الوثائق التاريخية اللازمة، وفيها يقول كوندورسيه «لقد أصبحت لوحة سير الجنس البشرى وتقدمه حقا لوحة تاريخية. ولم يعد يطلب من الفلسفة أن تجرى تخمينات وتركيبات افتراضية. يكفى أن نجمع الوقائع ونرتبها، وأن نبين الحقائق المفيدة الناشئة عن ترابط الوقائع وعن مجموعها».

وتمثل المراحل الثلاث السابقة الجزء الأول من «ملخص اللوحة التاريخية» التى وضعها كوندورسيه للبشرية، وفى الجزء الثانى استطاع أن يميز تسعة عصور تتوج بالعصر الأخير، وهذه العصور هى[21]:

(1) اجتماع البشر على نطاق العشيرة، وفيها يثبت أن الإنسان كائن اجتماعى كما قال بذلك أرسطو وأكدها العلامة العربى عبد الرحمن بن خلدون فى مقدمته الشهيرة. وبدأ الإنسان يكون أفكارا بدائية مليئة بالخرافات ولكنها أثبتت أنها لاغنى عنها للإنسان حتى يستطيع أن ينتقل إلى مراحل تقدمية أخرى.

---

(21) نفس المصدر، ص ص 262 – 271.

(2) عصر الأقوام الرعاة، ويمتد حتى ظهرت الزراعة وانتشرت على ضفاف الأنهار، وقد صاحبها ظهور فكرتان، الأولى الإبقاء على حياة الحيوانات التى تقع فى شرك الصيد، والثانية تشجيع تربيتها وتوالدها لتحسين ظروف الحياة وتحقيق الاستقرار.

(3) عصر يبدأ من تعميم الزراعة حتى اختراع الكتابة، فقد كان لابد من تعميم الزراعة من أجل حفظ البقاء، ونتج عن ذلك ظهور طبقات اجتماعية عديدة، منها الملاك وأصحاب الأراضى، والعمال، وظهرت كذلك المدن وجلس الرؤساء والملوك الأوائل على عروشهم، وكان بعضهم حكيما وإنسانيا، وظل أغلبهم فظ الجنان وجنحوا إلى إساءة السلطة والسلطان، مما أدى إلى ظهور المنازعات والخلافات والثورات والعقود الاجتماعية والدساتير، واشتعلت الأرض بالحروب فلم تنته حتى اليوم.

وبدأ العلوم تخطو أولى خطواتها كالطفل الوئيد، فظهر علم الفلك البدائى والرياضيات والهندسة اللازمة لقياس الأرض والحقول. وتم اكتشاف الكتابة اللازمة لحاجة الإنسان فهى «الوسيلة الوحيدة لنقل الأحاديث وتثبيتها ولإيصال المعارف حالما تسرع بالتكاثر»، وفى البدء كانت اللغة الهيروغليفية.. وكانت ابتهالات الكهان واتبعت الروايات والتفسيرات البدائية لظواهر الطبيعة والأساطير.

٤- عصر الدخول فى التاريخ ويبدأ من اختراع الكتابة حتى تقسيم العلوم «وتقدم الفكر البشرى فى اليونان» ويمتد حتى عهد الاسكندر تقريبا. وفى هذه المرحلة تلقت اليونان من الشرق تراثاً وفنونا منظمة ومعارف علمية ومعتقدات دينية، واختلفت اليونان عن بلدان الشرق فلم ينحصر العلم بيد طبقة الكهان وحدهم، وانطلقت اليونان فى مجال الفلسفة حيث ظهر فيثاغورس وديموقريطس الذى قال بفكرة الجوهر الفرد والنزعة الآلية، وظهر فلاسفة تصوريين ومذهبيين، وإن كان كوندورسيه نفسه يرى أنهم اساءوا استعمال اللغة المتداولة، مما حيَّر العقول فحاول سقراط إنزال الفلسفة إلى الأرض، فعاد

تلميذه أفلاطون بها إلى السماء، ليجيء أرسطو فيعود بها إلى الأرض مرة أخرى.

(4)وتمتد هذه الفترة من تقسيم العلوم حتى انحطاطها، وتبدأ بظهور أرسطو Aristotle الذى «لم يحط بجميع العلوم فحسب، بل طبّق أيضا الطريقة الفلسفية على البلاغة والشعر. وكان أول ماتصور وجوب توسيع هذه الطريقة بحيث تشمل كل ما فى وسع العقل البشرى بلوغه»، وبدأ الإنسان يقسم العلوم، فانفصلت الرياضيات بعد أن بلغت سن الرشد عن الفلسفة، وظهر علماء الفلك، وعلماء الفيزياء تباعا، وكان كثير من العلماء الأوائل متيمين فى مدينة الإسكندرية حيث ظهر أرشميدس، وديوفان، وهيبارك، وسطعت الفلسفة الأخلاقية على أيدى أبيقور والأبيقوريية والرواقيين Stoics.

ثم سطع نجم روما بعد أن هرب إليها العلماء اليونان الذين سكنوا القسطنطينية قبل دخول الأتراك إليها عام 1453، وفتحوا بها المدراس كسباً للعيش، وجلبوا معهم نصوصا قديمة لم يكن للغرب علم بها، فتعرف طلاب العلم على أفلاطون وأرسطو وعلى نفائس التراث اليونانى الأدبى والفلسفى معا، فضلا عن تراث الأمة الإسلامية التى قامت بنقل التراث اليونانى وترجمته وشرحه وتفسيره والإضافة إليه وتقديمه للغرب على صحائف من ذهب لينطلق الغرب نحو حضارته التى يزهو بها حتى الآن.

وظهر لدى الرومان القانون ومعبد البانثيون Panthéon ومعهما ظهر الصراع الدينى، وكان ظهور المسيحية التى أرسلها الله تعالى على يد السيد المسيح (عليه السلام) نهاية العلوم والفلسفة القديمتين وحتى ظهور الإسلام الذى أيقظ القلوب والعقول فهبت نهضة جديدة تقيم العلوم والآداب والفنون والعبادات على أسس صحيحة.

(6) وتمثل هذه الفترة – فترة العصور الوسطى– إنحطاط العلوم وحتى بداية بعثها إبّان الغزوات الصليبية للشرق، وفى ذلك العصر المشئوم نرى الفكر الإنسانى

ينحدر من عليائه انحدارًا سريعًا، ونرى الجهل يجر وراءه الشراسة والقسوة والفساد والغدر، فقد سقطت الحضارة الرومانية وفنونها وآدابها ولغتها، وظهر النظام الإقطاعى، وغرقت السياسة فى فوضى النظام الإقطاعى، واستبقى الشعب فى حالة الطاعة والعبودية عن طريق افتراءات رجال الدين، وذيوع أكذوبة حق الملوك المقدس على العباد، وخرافة صكوك الغفران تلك البدعة الماكرة، ومحاربة رجال الدين لرجال العلم، وفى الشرق «ظهر محمد «ﷺ» وطاف العرب فى العالم، شعلة تألقت ثم انطفأت. ولكن العرب حملوا معهم على الأقل كتب أرسطو والشروحات، والجبر والكيمياء، وكان ذلك كافيا لتنبيه أوروبا من غفلتها وإن كان ذلك لم يحل دون رجوع العرب أنفسهم إلى غفوتهم كما يقول كوندورسيه فى ملخصه العجيب.

(7) وتمتد هذه الفترة من بعث العلوم حتى اختراع الطباعة، ويذكر كوندورسيه أربعة أسباب نبهت الفكر الإنسانى من غفوته وهذه الأسباب هى:

(أ) الاشمئزاز من تسلط القساوسة وانحرافهم عن الدين القويم.

(ب) استمرار بعض العادات الفكرية فى مدارس الفقهاء.

(جـ) تحرر الحواضر وتوجه الملوك نحوها للقضاء على بعض النبلاء.

(د) الغزوات الصليبية.. وليدة التعصب الدينى.. إلا أنها أفادت فى الاحتكاك بالشرق وحضارته وعلومه.

كما تميزت هذه الفترة بظهور المخترعات الحديثة فى تلك الفترة، مثل طواحين الهواء، وأدوات قياس الزمن، ومعامل الورق، والبوصلة، والبارود وغيرها كثير. ويذكر كوندورسيه: لم يكن الناس يتبنون قضية ما لأنها حقة، بل أنها موجودة فى أحد الكتب، ولأنها مقبولة فى أحد البلدان منذ أحد الأزمان .. وكانوا يقبلون على دراسة الكتب أكثر من إقبالهم على دراسة الطبيعة، ويفحصون آراء القدامى بدلا من ظاهرات الكون » لذلك ظلت الطبائع البشرية فظة وأحيانا تتسم بالشراسة والعنف.

(8)وتمتد هذه الفترة من اختراع الطباعةوحتى طرح نير السلطات التقليدية وهى سلطات العلوم والفلسفة، أما الوقائع الرئيسية التى اعتقد كوندورسيه أنها قامت بدور رئيس فهى اكتشاف الطباعة أو اختراعها، واحتلال القسطنطينية من قبل الأتراك، واكتشاف العالم الجديد (قارتى أمريكا الشمالية والجنوبية)، لقد عاد إلى الحياة مرة أخرى البحث الحر والفكر المستنير، وقد بدأ بثورة عارمة قادها كل من مارتن لوثر (1483 - 1546) Martin Luther واللورد جون كالفن (1509 - 1564) Lord John Calvin ضد المؤسسات الدينية المتسلطة والتى انحرفت عن دين السيد المسيح (عليه السلام) السمح والداعى إلى الله بمحبة خالصة، وظهر المصلحون الذين نادوا بحرية الفكر الحقيقى، وظهرت عقائد قانونية عن حقوق الأمم، وقامت ثورة علمية وفنية وفكرية عامة. وعلى الرغم من أنها جوبهت بمقاومة عنيفة من رجال الكنيسة إلا أنها استمرت فترة طويلة نسبيا حملت معها الإنسانية إلى مشارف التقدم الإنسانى الخلاق ومنهم فايننى وميشيل سيرفيه وبرونو وانتهت بهم تلك الحملات العلمية إلى المحرقة، ومازال الفكر حتى هذه الفترة يتخبط فى شباك الأحكام الإعتبارية الموروثة.

(9) تتميز نهاية العصر الثامن وبداية العصر التاسع بظهور مفكرين حاولوا تغيير وجه الحضارة الإنسانية منهم فرنسيس بيكون وجاليلو وديكارت لقد استفاد بيكون من علوم العرب وأخذ عنهم الطريقة الصحيحة والحقيقية لدراسة الطبيعة مستخدما الملاحظة والتجربة والحساب لفهم أسرار هذه الطبيعة، واكتفى جاليليو بالعلوم الرياضية والفيزيائية، إلا أنه لم يتمكن من تمكين هذه الحركة العلمية فى أذهان الناس، فآل هذا الشرف إلى ديكارت الذى وضع الإنسانية على الطريق الصحيح بفضل قراءاته لكتب العرب خاصة الغزالى، وأدت أفكار ديكارت إلى قيام الثورة وساهم معه مفكرون آخرون كان لهم الفضل فى تحطيم القوى الشعبية للعوائق وأقامت الفلسفة مبادىء الثورة بل ومبادىء الحياة العلمية.

ويصف كوندورسيه ديكارت بأنه فيلسوف بارع جرىء، إلا أن أخطاءه التى

نتجت عن هذه الجرأة أفادت الإنسانية فى تصحيح نفسها، كما يرى أن عبقرية ديكارت هى التى مدت الأذهان بهذه الدفعة العامة التى أدت إلى قيام الثورة البرجوازية فى فرنسا والثورة الأمريكية فى الولايات المتحدة التى كانت مبعثرة فى ذلك الوقت، وساعدت غباوة الحكام وانتشار المظالم على الإسراع بسير الأحداث(22).

١٠- وأخيرا يصل كوندورسيه إلى المرحلة الأخيرة فيؤكد بتفائل رائع، أن الإنسانية لن يتوقف تقدمها أبداً، وأن هذا التقدم سيفنى بفناء الأرض ذاتها، وتوقع أن تسير المجتمعات الإنسانية نحو المساواة بين الأمم، وأن التأمين الإجتماعى سيشمل جميع الأفراد الذين يصلون إلى سن الشيخوخة، وأن العلوم والعلم والتعليم سينتشرون فى كل مكان لأن كل ماتعانيه البشرية يعود سببه إلى الجهل بقوانين الطبيعة.

كما يؤكد كوندورسيه أن العقل الإنسانى سيتمكن من التنبؤ الصحيح بظواهر الطبيعة مستقبلا بسبب خضوع ظواهر الطبيعة لقوانينها الثابتة والضرورية والحتمية. ونفس هذه الأسس الموجودة فى الطبيعة موجودة بالنسبة للقدرات العقلية والأخلاقية للإنسان، فهذه القوانين الدقيقة التى تخضع لها الظواهر الإنسانية، وهى قوانين تسمح بالدقة والتحليل الكلى مايوازى دقة قوانين الطبيعة. ويحدد كوندورسيه أمنياته بالنسبة لمستقبل البشرية فى ثلاث:

أ- قيام المساواة بين الأمم.

ب- تقدم المساواة بين أفراد الشعب الواحد.

جـ- الكمال الحقيقى والواقعى للإنسان(23).

ويرسم كوندورسيه فى الجزء الثالث من كتابه الشيق صورة جميلة لآمال

(22) نفس المصدر، ص ص 271 - 272.

(23) د/ عاطف وصفى، كوندورسيه، ص ص 98 ، 99.

الإنسانية في المستقبل، ولأنواع التقدم التي ستحققها الأجيال القادمة، وهو يراها آمال ممكنة التحقيق وليست صعبة المنال، فهي آمال لاتعتمد على التخمين، وإنما على تتبع دقيق لأحداث التاريخ من بدايتها وحتى نهايتها، كما يعتمد على استقراء قوانين التاريخ الثابتة والتي تم التحقق منها بالفعل، كما أنه على ثقة بأن الإنسانية ستصل إلى «الحقيقة» Truth وتضمها إليها لتحقق بذلك النصر النهائي لها على كل دروب التخلف، وكل أنواع المظالم والمعوقات.

ويقول كوندورسيه: «سنلاحظ أنه في جميع الأزمنة والأمكنة هناك أفكار متسلطة وخرافات تختلف تبعا لدرجة ثقافة الطبقات المختلفة من الناس، وتبعا لحرفتهم، فإذا كانت الآراء التعسفية التي يتشبث بها الفلاسفة تسيء إلى كل تقدم جديد للحقيقة فإن الآراء المتسلطة على عقول الطبقات الأقل ثقافة تؤخر انتشار الحقائق التي أصبحت معروفة، على حين أن الأفكار المسيطرة على عقول بعض الفئات المهنية من ذوي النفوذ والسلطان تشكل عقبات كأداء أمام الحقيقة. هذه هي الأعداء الثلاثة التي يتعين على العقل أن يحاربها بلا هوادة. وهو لايتغلب عليها، في معظم الأحيان، إلا بعد كفاح طويل وشاق».

إن العصر القادم سيكون من أعظم العصور – كما يتنبأ كوندورسيه – لأنه سيشهد أعظم الثورات التي يحققها النوع البشري بسبب سعيه للحصول على السعادة، والسعادة الكاملة لاتتحقق إلا بعد دراسة تاريخ العقل البشري، فإذا استطاعت البشرية إدراك أدوات العقل البشري المستخدمة في علم الطبيعة، فإن الطبيعة ستبوح حتما بإجاباتها على تساؤلات البشر المستمرة لها(24). وكذلك يجب إزالة كافة العقبات. وبوجه عام فالإنسان الحر قادر على التغلب على تلك العقبات بقوته وذكائه، واتباع الملاحظة المحايدة، والحكم الصائب على الأشياء؛ فالعقل الإنساني في الحقيقة هو الذي يحدد مصائر البشر بما منحه الله تعالى من قوة وعمق وذكاء.

---

(24) جورج ستاينر، بين تولستوي ودوستويفسكي، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، العدد 186، القاهرة، 1995، ص 101.

ووجه كوندورسيه سهام نقده نحو حالة الركود التى أصابت البشرية فى بداية وجودها وأطلق عليها الناس «حالة الطبيعة» وظلوا يمتدحونها، وجعلوا منها مصدر الحكمة والفضيلة ويقصد بهم جان جاك روسو وفلاسفة الطبيعة الآخرين، لذلك اهتم كوندورسيه بالعصر اليونانى اهتماما خاصا لأن الفلسفة بتكوينها وموضوعاتها أثرت تأثيرا مباشرا وغير مباشر فى تقدم العقل البشرى، وبخاصة فلسفة سقراط الذى حارب انحراف السوفسطائيين ونادى بأن يعود الفلاسفة - وبخاصة السوفسطائيين - بالفلسفة إلى الأرض بعد أن كادت تتوه فى السماء وكان موت سقراط أول حدث هام فى تاريخ العقل البشرى، فهى أول جريمة ولدت شرارة الحرب بين الفلسفة التى تؤمن بالعقل والخرافة التى تومن بالأوهام، وقد أعطى حريق مدرسة الفيثاغوريين قبلها إنذارا مبكرا لكى تنتبه الفلسفة إلى مظالم مضطهدوا الإنسانية.

وخطت الإنسانية مراحل واسعة فى تاريخها خلال العصور الحديثة (ويقصد بها القرن التاسع عشر) وانتهت إلى إعلاء شأن المبادىء الثلاثة: العقل، والتسامح، والإنسانية. وأخيرا يحدد كوندورسيه مستقبل البشرية بمثال أعلى ذى ثلاث شعب: عالمية، وإجتماعية، وأخلاقية، وضعها فى النقاط الثلاث الآتية[٢٥]:

(1) القضاء على عدم المساوة بين الدول.

(2) تقدم فكرة المساواة بين أفراد الشعب الواحد.

(3) التحسن الخلقى للإنسان.

وعلى الرغم من أن الإنسان أفسد الأرض بكثرة أخطائه وذنوبه وجرائمه ومظالمه، إلا أنه سيجد العزاء فى النهاية فى مشهد لوحة البشرية المستقبلية، والتى ستحرره من كل أنواع القيود، وتسير بخطى ثابتة فى طريق «الحقيقة»، و«الفضيلة» و «السعادة» وهى العلامات المضيئة فى طريق التقدم.

---

(25) د/ عاطف وصفى، مصدر، ص 99.

تعقيب:

تنقسم أفكار كوندورسيه ونظرياته إلى ستة أقسام بحسب موضوعاتها، وهذه الأقسام الستة هي:

(1) نظرية المعرفة.

(2) المساواة والحرية.

(3) التعليم العام.

(4) نظرية التقدم ومستقبل الإنسانية.

(5) تحليلاته للحضارة العربية الإسلامية ومدى تأثيرها فى النهضة الأوربية.

(6) فى فلسفة التاريخ.

وقدم كوندورسيه فى هذه الموضوعات آراء ذات قيمة مازالت قيمتها سارية المفعول حتى الآن، لذلك يعتبر كوندورسيه من أهم فلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، ففى مجال المعرفة اختار جانب الفلسفة التجريبية فى نظرية المعرفة على الجانب العقلى، وهاجم ديكارت - على الرغم من مديحه له لثورته الجرئية وإيقاظه العقل الإنسانى من سباته العميق خلال قرون العصور الوسطى المظلمة، وقال بأن الإنسان خلق مزودا باستعداد فطرى - وليس بأفكار فطرية - يمكنه هذا الاستعداد من تلقى الإحساسات والشعور بها عن طريق الحواس، وهو استعداد فطرى قابل للنمو والترقى، وتزداد دقة هذا الاستعداد الفطرى كلما زادت ملاحظات الإنسان للواقع الخارجى، وكثر احتكاكه بعقول الآخرين ممايقوى قدرته على فهم الواقع الخارجى، فضلا عن استعانته بوسائل أخرى صناعية مثل القراءة والكتابة واستخدام الآلات والاختراعات الإنسانية. والإنسان يتمتع باستعدادات هامة أهمها الذاكرة Memory التى تمكنه من تحويل الأحاسيس المؤقتة إلى مشاعر دائمة، كل هذه الاستعدادات قابلة للنمو مع مرور الزمن حتى تصل إلى مرحلة التقدم والاكتمال

على نحو تقدم المجتمعات الإنسانية من عصر إلى عصر[26].

وتقوم نظرية كوندورسيه في التعليم العام على أساس المبدأ الديمقراطي القائل بتكافؤ الفرص، وإتاحة التعليم العام للجميع بالمجان حتى يحصل كل إنسان على مبادىء المعرفة الإنسانية، أما التعليم العالي فيجب ألا يكون متاحا إلا للطلبة الحاصلين على أعلى الدرجات، كما يجب أن يتم تدريس العلوم بموضوعية تامة. فدور التعليم الابتدائي يتركز في معرفة المواطنين لحقوقهم التي لهم والواجبات التي عليهم، مما يوفر المواطن الصالح عقلا وروحا، أما دور التعليم العالي فهو توفير المتخصصين والفنيين في العلوم والآداب.

أما نظرياته في فلسفة التاريخ وهي أهم النقاط الست بالنسبة لهذا البحث فهي أساس نظريته في التقدم و«يرى كوندورسيه أن الإنسانية تسير على مر التاريخ في طريق التقدم المطلق؛ وأساس هذا التقدم هو العقل، بمعنى أن العقل الإنساني هو الذي يتقدم في الأصل، ويؤدي هذا إلى تقدم جميع جوانب الحياة الإنسانية من مادية وإجتماعية. ويؤمن كوندورسيه إيمانا قويا بالعلم، وهو يرى أن التقدم العقلي هو في حقيقته تقدم العلم»[27].

ولقد تحققت نبوءات كوندورسيه بأن العصر القادم سيشهد تقدما عظيما في مجالات كثيرة، وقد شهدت الإنسانية بالفعل تقدما رهيبا في شتى المجالات خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وتقدمت العلوم التي هي في أساسها تقدما للعقل الإنساني ذاته، إلا أنه أخفق في تنبؤاته بأن الإنسانية ستتقدم في مجال حقوق الإنسان وأن الناس ستعيش متساوية في الحقوق والواجبات، وأن الأمم ستعيش متساوية وتحترم حقوق بعضها البعض مما يجعل السلام يعم، ويصل الإنسان والإنسانية معه إلى درجة الكمال والترقي (وربما تحقق ذلك في المستقبل).

لقد اهتم كوندورسيه بالفعل بفلسفة التاريخ ولكن إذا طبقنا على الموضوعات التي درسها وقارناها بموضوعات فلسفة التاريخ النقدية كما حددها المفكر

---

(26) المصدر السابق، ص 35.

(27) المصدر السابق، ص 44.

الانجليزى «وولش» Walsh وهى[28]:

(1) تحديد العلاقة بين علم التاريخ والعلوم الأخرى.

(2) التحقق من صحة أقوال المؤرخين والمستندات التاريخية.

(3) تحديد معالم الموضوعية التاريخية.

(4) تحديد القواعد التى يجب على المؤرخين اتباعها فى شرح الحوادث التاريخية التى يدروسها.

أقول لو قارنا فلسفة التاريخ عند كوندورسيه بهذه الموضوعات لصدق القول بأن كوندورسيه عالجها ميتافيزيقيا أى أنه درس فلسفة التاريخ ونظريته فى التقدم بالمعنى التقليدى لفلسفة التاريخ، ولم يطبق عليها قواعد النقد المعروفة، فضلا عن سيطرة النزعة التفاؤلية عليه عند عرضه لمستقبل الإنسان على النزعة العلمية التى طالما أشاد بها وهو يشرح مراحل تقدم العقل البشرى وعصور الإنسانية، مما يجعل كتابه عن تقدم العقل البشرى يجمع بين السرد التاريخى والنزعة الأدبية[29].

صحيح أن التطور خاص بالإنسان لأنه من دون سائر الكائنات حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل والضرورى، لكن تقدم الإنسانية لايتجه دائما نحو غاية مطلقة، بل نحو غاية ثابتة معروفة (هكذا ترى الفلسفة الواقعية المادية التى لاتعترف بالمطلق) ويظل تقدم الإنسانية تقدما ضروريا مطردا، كما هو شأن كل قانون طبيعى، دون أن يصل إلى الكمال المطلق الذى ظنه كوندورسيه. «فالتقدم إذن (ضرورة) أما التدهور أو النكوص فهو (عرض). والتقدم يعبر عن قانون التاريخ نفسه، على حين أن التدهور يعبر عن الإلغاء المؤقت لهذا القانون. وكل جيل من أجيال الإنسانية يرتبط ارتباطا وثيقا بالأجيال التى سبقته ويعتمد عليها. وهذه الحقيقة التاريخية هى ضمان التقدم الإنسانى»[30].

---

(28) Walsh, H., The Philosophy of History, An Introduction, London, 1951, pp. 18 -22.

(29) Condorcet, Esquisse D'un Tableau Historique des Progrés de l'ésprit humain, Paris, 1933, pp. 145 - 202.

(30) د/ السيد محمد بدوى، نظريات ومذاهب إجتماعية، ص 47.

الفصل الثالث

فكرة التقدم عند تشارلز بيرد

مقدمــــة:

شغلت فكرة التقدم أذهان المفكرين منذ بداية تفلسف الإنسان ومحاولته فهم أسباب تقدمه وتطوره، إلا أن هذه الفكرة لم تأخذ الشكل العلمى الصحيح إلا إبان عصر النهضة وتزايد الكتابات التى اهتمت بها بعد ذلك وحتى يومنا هذا. فمازالت كتابات الانثروبولوجيين وأبحاث علماء البيولوجية والهندسة الوراثية تبحث فى أصل الإنسان وكيف نشأ وكيف تقدم وماهى أصوله الأولى التى تطور عنها أو تقدم، مع أن الله تعالى كفانا شر الجهد الذى لاطائل تحته وبين لنا فى كتبه المنزلة خاصة القرآن الكريم كيف خلق الإنسان من التراب وكيف سواه ونفخ فيه من روحه حتى اسكنه الجنة وزوجه، وكيف وسوس لهما الشيطان ليخرجهما منها، وكفاح الإنسان على الأرض ومساعدة الله له ببيان كيفية دفن الموتى ورضى الله تعالى من الإنسان أن يلقى بالبذرة فى الأرض الصالحة وتكفل تعالى بزراعتها ونمائها وغير ذلك.

وقد وجه المفكرون نشاطهم نحو دراسة هذه الفكرة الخاصة بالتقدم فظهرت كتابات لامارك وداروين الجد والحفيد وغيرهم حتى جاءت كتابات كوندورسيه لتلفت الإنتباه بأن هناك مجالات أخرى لتقدم الإنسان خاصة بتقدم العقل البشرى، فلم تكن دراسته دراسة تطورية بل دراسة تقدمية. وعندما تسلم البرجماتيون الراية من مفكرى أوروبا اهتموا كذلك بفكرتى التطور والتقدم تحت تأثير الكتابات التطورية، التى تركت تأثيرها فى كبار الفلاسفة البرجماتيين أمثال بيرس وجيمس وديوى وميد وفلاسفة التاريخ أمثال تشارلز بيرد الذى سوف نلقى الضوء على دراساته فى التقدم وقد ألقى كل منهم بظلال تأثيره على المجال الفكرى وجو الثقافة العام، ورأى كل منهم المتميز فى فكرة التقدم.

أولاً: حياة بيرد ومؤلفاته:

ولد تشارلز أوستن بيرد Charles Austin Beard بالقرب من مدينة نايتس تاون فى ولاية إنديانا Indiana عام 1874، وكان أبوه مزارعا ثريا وصاحب بنك ومضاربا، مؤمنا بالنزعة الجمهورية الراديكالية، فضلا عن كونه ابنا لأب من الكويكرز أصحاب الفكر المستقل، يدافع عن أمريكا وحريتها بكل ما أوتى من قوة. وفى ظل هذا الجو المفعم بحب الحرية ولد بيرد ونشأ وتربى، حيث المناخ الذى تميز بالراحة المادية وغلبة روح النزعة الفردية Individualism.(1)

تعلم بيرد بأكاديمية الكويكرز بالقرب من سبايس لاند Spice Land ثم ظل هو وأخوه يكتبان ويحرران ويوزعان صحيفة يومية اشتراها أبوهما لهما وذلك لعدة سنوات، ثم التحق بالجامعة عام 1895 (جامعة دى باو De Pauw) ومنها إلى جامعة شيكاغو، حيث بدأت معارفه بكبار كتاب أمريكا يتسع ويزداد فتعرف على وليام باننجز بريان William Jennings Bryan وجون التجلد John Altgeld وجين آدمز Jean Addams الاقتصادى الأمريكى، وبعد فترة وجيزة تحول بيرد إلى داعية للإصلاح الاجتماعى. ورحل بعد تخرجه فى جامعة دى باو عام 1898 إلى إنجلترا لدراسة التاريخ والسياسة مع فردريك باول فى اكسفور ثم بدأ يلقى هناك عدة محاضرات أسفرت فى النهاية عن اصداره أول كتاب له بعنوان «الثورة الصناعية» عام 1901(2).

استقال بيرد من جامعة كولومبيا عام 1917 احتجاجا عى طرد ثلاثة من زملائه أعضاء هيئة التدريس لأنه رأى فى طردهم انتهاكا من المسئولين لحرية

---

(1) See:

a) Schmuenk, Paul, Charles Austin Beard, A Free Spicit 1870 - 1919.

b) Beard, Mary R., The Making of Charles Beard, Exposition Press, 1955.

(2) ديفيد مارسيل، فلسفة التقدم، ترجمة د/ خالد المنصورى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978، ص 180.

العمل الأكاديمي المقدسة، وتضمن كتاب الاستقالة الذى كتبه بيرد اتهامات كثيرة للمسئولين منها. «أن جامعة كولومبيا تخضع لسيطرة وإدارة حفنة من المسئولين لاقدم لهم فى عالم التعليم، وأنهم رجعيون وعاطلون عن الفكر السياسى، وأصحاب أفق ضيق، ويؤمنون بأفكار العصر الوسيط»(3). واشترى بيرد مزرعة ادارها بنفسه وجعلها استراحه له طوال حياته بولاية كونيكتيكوت، ثم أصبح مديرا لمدرسة تدريب الخدمة العامة فى نيويورك سيتى، ثم اشترك فى تأسيس مدرسة جديدة للبحوث الاجتماعية، ثم أنشأ مكتباً لتعليم العام عام 1921، وزار طوكيو عام 1922 لدراسة نظام الحكم المحلى، ثم زارها فى العالم التالى للمساهمة فى تجديدها بعد أن أصابها زلزال مدمر، ثم زار بلجراد عاصمة يوغسلافيا فى ذلك الوقت، والقى العديد من المحاضرات بجامعات أمريكا المختلفة، ثم انتخب عام 1926 رئيسا لرابطة العلوم السياسية الأمريكية American Political Science Association وفى عام 1927 أصدر هو وزوجته مارى أول مجلدين «نشأة الحضارة الأمريكية» وعام 1932 فرغ من تأليف «ميثاق للعلوم الاجتماعية» وهو المجلد الأول من ست عشرة مجلدا ألفتها لجنة العلوم الاجتماعية. وانتخب رئيسا لرابطة التاريخ الأمريكي، والقى خطابا بهذه المناسبة بعنوان «التاريخ المكتوب كعمل من أعمال الإيمان» Written History as an act of faith.(4)

وكان بيرد يحذر من تورط أمريكا فى صراعات أوربا حتى دخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحرب العالمية الثانية بعد تدمير أسطولها فى بيرل هاربر، وظل مقتنعا أن فرانكلين روزفلت خدع الشعب لتوريط أمريكا فى تلك الحرب، وذلك فى كتابه «صناعة سياسة أمريكا الخاريجية» 1946 وكتابه «الرئيس روزفلت وحرب 1441» عام 1948. ورفض بيرد دعوة صديقه جون ديوى للإشتراك فى محاكمة مكسيكوسيتى يحاكم فيها ليون تروتسكى وكذلك رفض الدعوة المؤرخ كارل بيكر(5).

(3) نفس المصدر ص 181.
(4) نفس المصدر ص 182.
(5) نفس المصدر، نفس الموضع.

أما عن نزعة تشارلز بيرد البرجماتية فلم يصل إليها من منابعها الأصيلة لدى وليم جيمس وجون ديوى، بل توصل إليها من نزعته التفاؤلية الفطرية، ونزعته الشكية وقراءته لمفكرى أوروبا مثل بنيديتو كروتشه وكارل مانهايم وكارل هوسى وأدرك بيرد فى أواخر العشرينات أن العلماء أنفسهم بعد تمثلهم لمضامين نظرية النسبية عند أينشتين، فقدوا اليقين بالأرض التى يقفون عليها وبالأدوات التى يعملون بها، واقترن الشك فى الرياضيات وفى الفيزياء بالقضايا الجديدة المثارة بشأن النسبية التاريخية، ودفعه هذا قسرا إلى إعادة دراسة حدود وإمكانيات المعرفة التاريخية. وخرج من هذه الدراسة الجديدة بنظرية برجماتية عن التاريخ، وإن لم تكن نظرية نسقية وتقوم هذه النظرية على تصور برجماتى للتقدم أسماه بيرد فكرة «الحضارة»[6].

لقد استقر فى نفس بيرد أن التاريخ هو عملية مستمرة وصراع متصل وتحول لايتوقف، يحقق من خلال الناس حياة أفضل عن طريق مايبذلونه من جهد جهيد. ومن هذا الحس التاريخى جاء ولع بيرد بفكرة التقدم وبدأ ينظر إليها لا من خلال التعميمات التاريخية الكبرى، ولكن من خلال المعطيات التاريخية التى يمكن التحقق من صدقها تجريبيا، وبخاصة المعطيات الاقتصادية ودورها فى تفسير الأحداث السياسية، مما جعله يضيف أيضا إلى إهتماماته اهتمامه بالصراع الاقتصادى طوال العشرينات من القرن العشرين والذى بلغ أوجه خلال الأزمة الاقتصادية فى نهاية هذه الفترة. لقد أصبحت محصلة فكر تشارلز بيرد مزيجا من النزعة التقدمية البرجماتية التى جمعت بين نزعة جون رسكين الإلحادية، وواقعية جيمس ماديسون، ونزعة الشك لدى كروس وشجاعة وليم جيمس الفكرية وقسوته الأخلاقية، وتجريبية جون ديوى، وفكر فردريك جاكسون تيرنر عن تراث أمريكا الديموقراطية الفريد ومصيرها كما يقول ديفيد مارسيل[7].

---

(6) نفس المصدر، ص 183.

(7) انظر ميرل كورتى: «معلم عظيم» مجلة Social Education أكتوبر 1949.

ولقد توفى بيرد فى سبتمبر 1948 عن عمر يناهز الرابعة والسبعين بعد أن ترك وراءه العديد من المؤلفات فى مجالات كثيرة منها، فلسفة التاريخ(*) والسياسة والإجتماع والحضارة.

ثانيا: البرجماتية وفكرة التقدم:

يقول جورج سنتيانا فى مؤلفه: «التقاليد القديمة فى الفلسفة الأمريكية» The Genteel Traditions in American Philosophy إن «أمريكا هى دولة شابة بعقلية قديمة»[8]. ولم تكن هذه الملاحظة التى أبداها سنتيانا صادقة مثلما هى اليوم، فلقد كانت الولايات المتحدة دولة فتية شابة إلا أنها اهتمت بالأفكار الفلسفية الأوربية ثم حاولت إيجاد تطبيقات وتفسيرات جديدة لها حتى يكون لها ولمفكريها أنساق فكرية تتسم بالأصالة والجدة معا، فبعد أن استقر الناس على الشاطىء الجديد فى القارة الأمريكية المكتشفة حديثا كانوا لايزالون يحملون معهم تراث الفكر الأوروبى بنظرياته وتفسيراته وتطبيقاته، إلا أنهم، وبعد أن استقر بهم الحال، أرادوا أن تكون لهم أنساقهم الفكرية وأفكارهم الفلسفية المعبرة عنهم وعن الظروف الجديدة التى أصبحوا فيها، وكانوا بالطبع يمتلكون القدرة على إيجاد تطبيقات وتفسيرات جديدة بل وأفضل من تلك التطبيقات والتفسيرات القديمة، وقد أصابوا قدرا من النجاح وقدرا من الاخفاق فى هذا المجال[9].

لقد كانت العقلية الأمريكية القديمة تحتوى على أفكار دينية، وأخلاقية، وسياسية، وإجتماعية وهى الأفكار التى شكلت الحياة الشابة فى أول أمرها فى العالم القديم، ثم بدأت تطغى عليها الشئون العملية التى صاحبت الحياة فى العالم

(*) بدأت فلسفة التاريخ بالعلامة عبد الرحمن بن خلدون، وكان فولتير أول من استعملها بعد ذلك وقصد بها دراسة التاريخ دراسة عقلية ناقدة بعيداً عن الخرافات والأساطير.

(8) Santayana, George, The Genteel Tradition in American Philosphy, in Winds of Doctrine and Platonism and The Spiritual Life, New York, Harper Torchbooks, 1957, p. 387.

(9) Stroh, Guy W., American Philosophy from Edwards to Dewey, Van Nostrand Reinhald Company, New Delhi, 1968, p. 3.

الجديد، والكفاح من أجل البقاء ثم التقدم، والتصورات الجديدة على كل ماعداها. وكان من الطبيعي أن هذه الحياة العملية تطلبت هدفا محددا يشكل الأيديولوجيا السائدة ويحدد مصطلحاتها ومراميها، وقد استطاع الرجال الذين حملوا عبء تشكيل العقلية الأمريكية الجديدة تحقيق هذا الهدف، وارساء دعائم كثير من الفضائل والقيم في مجالات عديدة ولأهداف متعددة منها مايدخل في مجال الاقتصاد أو المغامرة أو العدالة أو الأمانة أو الحكمة ويكون لها علاقة ببقية المعتقدات الأخرى(10).

ولقد كونت هذه المعتقدات والأفكار والتطلعات التي ملأت نفوس الأمريكيين مايسمي اليوم بالبرجماتية Pragmatism أو النزعة الأمريكية والتي سيطرت على العقول حتى الآن وأصبحت مصطلحا شائعا يستخدم في مجالات كثيرة وإن كانت تعني شيئا واحداً ألا وهو الجنوح نحو النزعة النفعية، ثم أصبح البعض ينظر إليها الآن على أنها من الإتجاهات الفلسفية العتيقة وأنه يجب على الشعب الأمريكي بجميع طوائفه أن يجنح إلى النزعة التحررية Liberalism وهي الإتجاه الذي صبغ الحياة الفكرية الأمريكية خلال القرن العشرين، ويرجع في أساسه إلى الفكر الديني لمفكري ماسا شوستس وإلى الكالفنية التجريبية Empirical Calvanism لجوناثان أدواردز Jonathan Edwards، وإلى ديموقراطية الحس المشترك لبنيامين فرانكلين Benjamin Franklin(11).

ثالثا: البرجماتية وميراث التقدم:

يشّبه ديفيد مارسيل تراث الفلسفة البرجماتية بأنه كالشجرة اليانعة جذورها فلاسفة ماسا شوستس Massachusetts وجوناثان إدواردز وتوماس جيفرسون

---

(10) Ibid, pp. 3 - 4.

(11) Marcell, David W., Progress and Pragmatism, Greenwood Press, Westport; Connecticut, 1974, pp. IV,X.

وللكتاب ترجمة عربية أشرت إليها بعنوان «فلسفة التقدم» ترجمة د/ خالد المنصوري

ورالف والدو إمرسون وهنرى ثورو ووات ويتمان أما أوراقها وفروعها فهم جوزيا رويس وشونس رايت، وأما أزهارها فهم مدرسة البرجماتية الأمريكية ويمثلها تشارلز بيرس ووليم جيمس وجون ديوى وجورج هربرت ميد وآخرين[12].

ويعتبر وليم جيمس وجون ديوى وتشارلز بيرد من أكثر البرجماتية تأثيرا فى الفكر بوجه عام، وتعتبر أعمالهم متصلة بعضها بالبعض الآخر، وإن كان بيرد يفوقهم من حيث استخدامه للوسائل الفنية البرجماتية، وساعدت مناقشة فكرة التقدم لديهم على إعادة صياغة النزعة التحررية البرجماتية فى تاريخ الفكر الأمريكى[13] ودار حوار طويل حول فكرة التقدم حتى صبغها هؤلاء الفلاسفة بلون مناخ الفكر السائد فى أمريكا. ويمكن أن نقول أن التقدم كفكرة مر بثلاث مراحل على الأقل وهى:

(1) المرحلة العقلية (1750 - 1815).

(2) المرحلة الرومانسية (1815 - 1860)

(3)المرحلة التطورية (1860 - 1900)

(1) ويمثل وليم بالى William Paley المرحلة العقلية حيث شبه بالى الكون فى كتابه «نظرة إلى شواهد المسيحية» (1793) بساعة كبيرة يخدم كل جزء منها هدفا خاصا وتعمل كلها فى تناسق عظيم وبأكبر قدر من النظام بفضل من الله تعالى، مما جعله يعتبر أن قدرات الإنسان الاستدلالية هى صفة من صفات الله تعالى تستهدف إنجاز سلوك الإنسان. وأكد بالى على أن العقل البشرى أهله الله تعالى لفهم الكون وإستثمار الطبيعة لتحقيق رفاهيته ورفاهية البشر أجمعين. كما أكد بالى وأصحاب الاتجاه العقلى معه على أن قوانين الطبيعة ثابتة ومطردة ويمكن للإنسان أن يكتشفها بالعلم التجريبى وبالعقل السليم. «وذهب أصحاب المذهب العقلى إلى أن دينامية التقدم تتغير وتتزود باطراد نحو فهم الإنسان لنفسه ولمجتمعه

(12) Ibid., p. X.
(13) Ibid., p. XI.

ولكونه. وذهبوا أيضا إلى أنه عن طريق دراسة الطبيعة واكتشاف قوانين العلية فيها تنمو معرفة الإنسان بالطبيعة البشرية، ومع تعاظم هذا الضرب من المعرفة تتزايد قدرة الإنسان على صوغ الأشكال الأخلاقية والسياسية فى اتساق مع النظام الذى اكتشفه فى الطبيعة»[14].

ولقد ساد فكر أصحاب الإتجاه العقلى أن فكرة التقدم كانت متسقة بوجه عام مع أصحاب الاتجاهين الانجليكانى والبيوريتانى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر مما شجع المسيحيين الأمريكين على قبول الاكتشافات العلمية ثم بيّن بنيامين رش Rush فى كتابه «ثلاث محاضرات عن حياة الحيوان» كيف امتزج العلم العقلى والطهر المسيحى والسياسة الجمهورية والنظرة العبقرية إلى البيئة الأمريكية ومزاياها الطبيعية لدعم فكرة التقدم بقوله: «هناك وحدة لاتنفصم بين السعادة الأخلاقية والسياسية والطبيعية، وإذا صح أن الحكومات النيابية هى أصلح الحكومات للفرد وللرخاء القومى إذا فهى بالتالى أكثر صلاحية لحياة الحيوان. بيد أن هذا الرأى لايرتكز على استدلال من العلاقة التى تربط حقائق الموضوعات ببعضها البعض.[15]

(2) فقدت النزعة العقلية أهميتها بمرور الوقت، إلا أن الثورة الرومانسية ضد النزعة العقلية تلقفت فكرة التقدم ومضت بها خطوات حتى عام 1860، وكان التغير من الاتجاه العقلى إلى الاتجاه الرومانسى راجعا إلى عدة أسباب منها تحول المجتمع الأمريكى إلى عملاق قارى وصناعى خلال فترة قصيرة نسبيا مما جعلها مادة جديدة للإحصاءات ومشجعة لكل أصحاب النظريات التقدمية. وكذلك التوسع فى الديمقراطية السياسية عن طريق اتساع حركات الاصلاح الاجتماعى. وأيضا اتساع حدود الأمن السيكولوجى والاقتصادى، وأخيرا التقدم فى التعليم ورفع مستوى الوعى العام بالتغير التاريخى، مما ظهر معه نتيجتان جديدتان مرتبطتان بفكرة التقدم وهما:

(14) ديفيد مارسيل، فلسفة التقدم، ص ص 39 – 40.

(15) Rush, Benjamin, Three Lectures Upon Animal Life, Philadelphia, 1799, p. 62, 67 - 68.

(أ) ظهور النزعة القومية ضد الأوضاع الإجتماعية أو القيود الفكرية الموروثة من الماضى الأوروبى.

(ب) أن التقدم فى أساسه ظاهرة فردية وليست ظاهرة نوع أو طبقة أو مؤسسة، فالإنسان الفرد هو مفتاح الإصلاح التاريخى.

ولقد أشار جورج بانكروفت George Bancroft فى كتابه «شذرات أدبية وتاريخية» Literary and Historical Miscellanies (1855) إلى نظرة الرومانسية إلى التقدم بقوله: «النهر العارم الذى يفيض عبر واد لانهائى... الخ»(16) ويضيف كولنجوود Collingwood فى كتابه «فكرة التاريخ» The Idea of History شارحا موقف المدرسة الرومانسية، ويقول: «يقضى التصور الرومانسى للتقدم بأن مراحل التاريخ الماضية أفضت بالضرورة إلى الحاضر، وأن صورة بعينها من الحضارة لايمكن أن تظهر إلى الوجود إلا إذا نضجت الظروف المواتية لها، وحينئذ تكون ذات قيمة بحكم هذه الظروف التى أدت إليها. فلو تصورنا أننا عدنا إلى الوراء حيث العصور الوسطى، فإننا سنرتد إلى مرحلة فى العملية التى أفضت إلى الحاضر، وسوف تعود العملية إلى مسارها السابق. وهكذا تصور الرومانسيون قيمة مرحلة ماضية من التاريخ مثل العصور الوسطى بأسلوب مزدوج فهى من ناحية جزء من القيمة الثابتة ذاتها،وانجاز فريد للعقل البشرى، وهى من ناحية أخرى شىء يحدث فى مسار التقدم، الذى يفضى إلى أشياء أخرى أكثر قيمة(17).

وهكذا نرى أن أصحاب الإتجاه الرومانسى كانوا يتجنبون السلطة وما يصاحبها من نزعة تسلطية، وفرض الحراسة على حرية الإنسان وفكره، وأصبحوا يهتمون بالفرد صاحب التجربة الذاتية، الباحث عن اليقين الثابت. كذلك اهتم أصحاب هذا الإتجاه إلى الطبيعة يستلهمون منها التعاليم الأخلاقية مع الاستفادة من الإتجاهات المثالية الأوربية عند كنط ونيتشه وهردر، وجوته وهيجل وغيرهم. فقد

(16) Banaroft, George, Literary and Historical Miscellanies, Dover Publication, New York, 1855.

(17) ديفيد مارسيل، مصدر سابق، ص ص 24.

افترض الرومانسيون تصورا للطبيعة يقع فى موقع وسط بين تصور نيوتن لها وتصور دارون، إنه «التصور الدينامى للطبيعة» والذى يرى الكون طاقة خلاقة أكثر منه حركة آلية، أو يراه كيانا عضويا بدلا من تطور ارتقائى جامد، أو كيانا حيا بدلا من أن يراه بناء يبعث الحياة فيه الله الخالق(18).

وكذلك رأى تشارلز سامنار Charles Sumner فى كتابه: «قانون التقدم البشرى» The Law of Human Progress (1849) أن الإنسان قادر على تحقيق الإصلاح اللانهائى باعتباره فردا صاحب تجربة ذاتية، والمجتمعات والأمم أيضا هى تجمعات بشرية، وفى النهاية هى جنس بشرى أو إنسانى وهى جميعا قادرة على تحقيق إصلاح لانهائى. وهذا هو مصير الإنسان والمجتمعات والأمم والجنس البشرى(19).

(3) كان ظهور كتاب تشارلز دارون «عن أصل الأنواع بوسائل الانتخاب الطبيعى أو بقاء السلالات الأفضل فى الصراع من أجل الحياة» هو قمة جهود علماء كثيرون سبقوه فى هذا المجال مثل لينايوس Linnaus الذى صاغ مذهبا محكما عن تصنيف الكائنات الحية محاولا تحديد مفهوم سلسلة الوجود فى أدق خصوصياته، وكذلك جورج ليوس بفون George Lowis Buffon وجان بابتيست لامارك Jean Baptist Lamark وارازموس دارون Erasmus Darwin (جد تشارلز) وسير تشارلز ليبل Sir Charles Lyell ، أكدوا جميعا نظرة تطورية متميزة، إلا أنهم عجزوا عن الوصول إلى النتائج التى أمكن لتشارلز دارون الوصول إليها مما ترك معه الأثر البليغ فى نفوس كثير من المفكرين فى جميع أنحاء العالم ومنهم بالطبع فلاسفة أمريكا، لذلك تحول تيار فكرة التقدم إلى المرحلة التطورية تاركا وراءه المرحلتين السابقتين العقلية والرومانسية ومن بين هؤلاء العلماء جون فيسك ووليم جيمس وجون ديوى وغيرهم كثيرون وقال جون فيسك فى كتابه

(18) نفس المصدر، ص 55.
(19) نفس المصدر، ص 61.

«موجز الفلسفة الكونية» Outlines of Cosmic Philosophy محددا قانون التقدم من وجهة نظره، «تطور المجتمع دعم متصل لعلاقات نفسية داخل الجماعة وفى اتساق مع العلاقات الطبيعية والنفسية الناشئة فى البيئة، وخلال هذه يمر كل من الجماعة والبيئة من حالة عدم تحدد نسبية وتجانس مشوش إلى حالة تحدد نسبى وتباين متسق. وخلال هذا تصبح الوحدات المكونة للجماعة أكثر فأكثر تفردا وتمايزا»(20).

واعتقد فيسك أن دارون وسبنسر قدما برهانا علميا وعمليا فى آن واحد يثبت أن تطور النظام المخلوق كان أمره بين يدى الله تعالى وأنه «كفل بأن يصل كل شىء إلى أفضل وضع فى النهاية» بينما ربط جون ديوى John Dewey بين التقدم والخبرة، وذكر أن الخبرة تعلمنا أن كل شىء يتغير، ولايوجد فى الكون شىء ثابت أو ساكن، فى ميدان المادة ولافى مجال العقل، والفكر ذاته ماهو إلا أداة من أجل العمل، والأفكار ذاتها ليس لها إلا قيمة «أداتية» أو «وسائلية»(21). والكون كله دائم الصيرورة، فكل مافيه قابل للتحول المستمر. وديوى لاينكر وجود «نظام واتساق» فى الطبيعة، ولكنه يرى فى «النظام» ذاته اتساقا بين العلاقات المتطورة فى نطاق الكون، وإذا كانت كلمة «تقدم» Progress قد توحى بأن ثمة «كمالا» يهدف إليه الكون، فإن ديوى حرص على فهم «التقدم» بمعنى «النمو المستمر» و«التحسن المطرد»، وحتى الهدف أو الغاية فى الكون ليست هى النهاية، بل هى حالة تهدف إلى تغيير آخر وهكذا(22).

وأشار توماس هكسلى Thomas Huxley فى مقال نشره عام 1893 تحت

---

(20) نفس المصدر، ص 76.

(21) إ.م. بوشنسكى، الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ترجمة د/ عزت قرنى، عالم المعرفة العدد 165، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول 1413هـ/ سبتمبر 1992م، ص 199.

(22) د/ زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص ص 73- 74.

عنوان «التطور وعلم الأخلاق» إلى أنه على الرغم من قدم مفهوم التطور وأنه يمتد فى تراث الشرق والغرب، إلا أن العملية التطورية بالصورة المعروفة والمسماه بـ «الصراع من أجل البقاء» لايمكن التوفيق بينها وبين «المبادىء الأخلاقية السليمة»، وأكد هكسلى أنه ليس بالإمكان قيام «أخلاق للتطور» وإنما «تطور للأخلاق» ولم تكن الحضارة رهنا بقوانين الطبيعة بل بصراع البشر معها، وانتهى هكسلى إلى نتيجة حتمية ولكنها متشائمة مؤداها: «أن نظرية التطور لاتشجع أى توقعات للكتاب المقدس، بمعنى أن نظرية التطور جاءت معارضة للدين وبالتالى فليس لها سند شرعى يمكن أن يؤيدها، بل يتركها هكذا، الأمر الذى يعرضها للهجوم والتجريح(23).

ولم يقف الأمر عند هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين تأثروا بنظريات التطور خاصة نظرية دارون، وأرادوا أن يربطوا بينها وبين فكرة التقدم فى جميع المجالات حتى المجالات الأخلاقية والسياسية والإقتصادية فهناك فلاسفة آخرين أدلوا بدلوهم فى هذا الموضوع أمثال شونس رايت، ورالف بارتون بيرى، وليستر فرانك وارد، ووليم جيمس، وجون ديوى وأوجست كونت وغيرهم كثيرون.

رابعاً: بيرد وفكرة التقدم:

يعتبر تشارلز بيرد (1874 - 1948) من المعاصرين الذين ساهموا مساهمة فعالة فى مجالات جديدة من مجالات الفكر الإنسانى، فكانت له كتابات فى الفلسفة السياسية والاقتصادية وهو يعد أحد فلاسفة التاريخ المعاصرين الذين لم ينالوا حظا وافرا من الإشارة إليهم فى كتابات الكُتّاب، أو الإشارة إليهم فى أبحاث الباحثين، واذا كان لهذا الأمر أسبابه فى الولايات المتحدة ذاتها وهى وطنه الذى ولد وتربى ونشأ فيه والتى ترجع إلى قوته فى الحق وتوجيهه اللوم لرؤساء وحكومات الولايات المتحدة الأمريكية، ومعارضته لهم جميعا فى الحروب التى

(23) Huxley, Thomas, Evolution and Ethics, The Popular Science, No. 44, 1893.

خاضتها الولايات المتحدة، إلا أن هذه الأسباب تبدو لامعنى لها خارج أمريكا، بل وتعتبر أسباب معدومة لأن الباحث عليه أن يعرض لموضوع بحثه بموضوعية كبيرة وألا يحاول أن يكون معزولا عن تيارات الفكر الإنسانى.

ولقد كان تشارلز بيرد برجماتيا من نوع خاص أو «ذو مذاق خاص» إن جاز لى إستخدام هذا التعبير فلم يقدم نظريات كتلك التى اهتم بتقديمها أساطين البرجماتية بيرس وجيمس وديوى وميد وغيرهم ولكنه اهتم بالتحول الإقتصادى والإجتماعى والفكرى الذى طرأ على المجتمع الأمريكى وحاول أن يجعل من هذه التحولات الإقتصادية والإجتماعية والفكرية عوامل هامة فى تشكيل العالم الحديث ليس فقط فى الولايات المتحدة ولكن فى العالم أجمع، وأشار فى كتابه «نشأة الحضارة» إلى أن كتابة التاريخ قد تغيرت وقال فى نفس الكتاب «إن احتكار التاريخ السياسى يوشك أن ينتهى .. إن الحدود الضيقة لمملكة كليو Clio تتسع لتشمل تاريخ الطبقات المثقفة ودور الذكاء فى دراما البشرية»(24).

وكان بيرد أيضا على دراية واسعة بآداب التحليل والدراسات الإجتماعية المعاصرة، إلا أنه على الرغم من مهاجمته للنزعة التجريدية فى بداية عمله، إلا أنه مع الوقت أصبح يميل إليه وحتى هيجل الذى كان يهاجمه لتجريداته الكبيرة أصبح يتحدث عنه بنوع من العاطفة. وإن كان بيرد قد نجح فى فترة ما من فترات عمله كفيلسوف تاريخ من إنزال الدستور الأمريكى من إطار النزعة الصورية المجردة والتى كان يقف منها موقفا معاديا فى وقت ما، وإدخال هذا الدستور فى إطار التفكير الاصلاحى التقدمى وقرر «أن الدستور ليس وصفة مقدسة، وإنما جاء وضعه تلبية لاحتياجات تاريخية، وقد وضعه رجال حكماء وأصحاب أملاك»(25).

وقد رأى بيرد أن المنهج العلمى المستخدم فى المنهج التجريبى هو البديل أمام «اليقين اللاهوتى»، وقد واتته هذه الفكرة إبان الأزمة الاقتصادية التى واجهت

---

(24) Beard, Charles, The Rise of American Civilization, Macmillan Co., Part 2, New York, 1927, p. 763.

(25) ديفيد مارسل، فلسفة التقدم، ص ص 33 - 34.

العالم عام 1930، فقد كانت الأزمة تمثل فجوة كبيرة أو هى جاءت لتكشف عن الفجوة الكبيرة بين ماهو واقعي وبين ماهو مثالى، وعبر بيرد عن هذا بقوله: «إن الجهود التى تعالجها فى ضوء الحقائق التى نبعت منها تشتمل على معرفة وتفسير هذا التاريخ كما كشفت الأزمة عن الفقر الأخلاقى فى النزعة التجريبية التاريخية، ولاحل لهذه الأزمة إلا بالرجوع إلى الأبعاد الأخلاقية والتاريخية واضطر بيرد إلى الاعتراف بأن الاتفاق حول مفهوم ما لمعنى الخير هو السبيل الوحيد للتجديد الاجتماعى والفكر اللازمين»[26].

واكتشف بيرد كذلك أن المجتمعات تتطور عبر الزمان وأن المجتمع الذى ندرسه فى فترة زمنية، قد يختلف جذريا عن نفس المجتمع اذا درسناه فى وقت آخر، وهذا الاكتشاف ليس جديداً على أية حال ولكن من المهم هو أن نكشف عن أسباب التغير، فإذا كانت العلوم الطبيعية قد اكتسبت أهميتها من إمكانها إعادة تجاربها للوقوف على القوانين التى تحكم الظواهر موضع الدراسة، فإن العلوم الإجتماعية، بحكم اهتمامها بقياس السلوك البشرى فى مجالات الأخلاق والجماليات والإرادات والأهداف المرجوة، وكلها أمور من المستحيل إخضاعها للقياس الدقيق أو حتى وضع قوانين للتنبؤ بمستقبلها، لم تكتسب هذه العلوم الإجتماعية نفس القوانين الحتمية التى للعلوم الطبيعية. كذلك فإنه يكمن داخل النسيج المفكك للتاريخ كواقع فعلى.. التاريخ كفكر، والتاريخ كفكر هو ببساطة الفكر عن التاريخ كواقع فعلى، وليس التاريخ المجرد، فالتاريخ كفكر «هو ما انتقاه المؤرخون هادفين من الواقع الفعلى للخبرة البشرية الماضية، إنه بناء مجرد يتم مراجعته وتوجيهه إلى حد ما وفق السجل المحقق عن الماضى»[27].

وقد وجه بيرد سهام نقده نحو المؤرخين أصحاب الأسلوب القديم لإيمانهم الساذج «بالحلم الجميل»، فقد كان يؤمن بأهمية بذل الجهود المضنية من أجل فهم التاريخ فى مجموعه، التاريخ ككل، حتى وإن أدى ذلك إلى التخلص من

(26) نفس المصدر، ص 200.
(27) نفس المصدر، ص ص 201 – 203.

ذلك الحلم الجميل وإمكان تحقيقه على الأرض. لقد كان بيرد يؤمن بالاتجاه النسبى، ولكن إيمانه بالنزعة النسبية ليس هذا هو كل مافى الأمر، بل لقد ذهب مؤكدا أن اختيار وتنظيم معطيات التاريخ عمل تقويمى وأخلاقى يتم بنفس القدر سواء فى الفلسفة أو الاخلاق أو العلم أو العلوم الاجتماعية. فالتاريخ كفكر هو بحكم طبيعته «تصور لما كان يقع فى العالم، أى فلسفة الأحداث» كما ذكر بيرد فى كتابه «طبيعة العلوم الإجتماعية» فالمؤرخ فى نظره «فيلسوف يعمل مع الزمن» «وكل مايقدمه المؤرخ من اختيارات إنما تنبع من قناعاته الأخلاقية عن حركة التاريخ كما أن تفسيره بالتالى (التاريخ كفكر) يدخل عالم النشاط البشرى (التاريخ كواقع) لييسر وضع أساس لفهم الآخرين للتاريخ، وأساس الفروض التى يبنون عليها سلوكهم الراهن. وجدير بالذكر أن تنبؤ المؤرخ بالماضى له أثر، قد يقل وقد يتعاظم، وكل هذا رهن بمدى نطاق كتابته، وكيفه، يتأكد صدق نبوءته فى المستقبل، وعلى أى شيء. ويبدى هنا بيرد ملاحظة مستعارة من كروس Cross فيقول: «التاريخ فلسفة .... وهو مفتوح من الجانبين»[28].

وقد كان كارل بوبر Karl Popper معاصرا لتشارلز بيرد مؤمنا بضرورة صدق القوانين التاريخية – هذا إن أمكن اكتشافها – بحيث تمكننا من التنبؤ بالحوادث البعيدة، رغم خلو هذا التنبؤ من دقة التفاصيل، فليس التنبؤ هنا يعنى مستقبل الفرد بل مستقبل الجماعات الإنسانية والجنس الإنسانى ككل[29]، ومن ثم فالنبوؤة التاريخية والتفسير التاريخى يجب اتخاذهما – معا – أساسا لكل عمل اجتماعى واقعى صادر عن رؤية واضحة المعالم. وان كان التنبؤ برؤية عالم أفضل – فى نظر پوپر يعد عملا تفاؤليا بالدرجة الأولى لذلك يهاجم پوپر أصحاب هذه الاتجاهات من المؤرخين الذين يقولون إن الانتقال من عالم الضرورة الذى تقاس

---

(28) نفس المصدر، ص 204.

(29) كارل پوپر، عقم المذهب التاريخى، ترجمة د/ عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959، ص ص 56 – 57.

فيه البشرية إلى عالم الحرية والعقل، هذا الانتقال يستحيل على العقل أن يحققه فكيف تحققه قوانين التطور التاريخى الصارمة العمياء[30].

ويقترب إتجاه بوبر من إتجاه بيرد خاصة فى موضوع تنبؤ فيلسوف التاريخ بمستقبل البشرية، بل ويرى بيرد أن المؤرخ الذى يريد أن يعرف شيئا عن حركة التاريخ إنما يعتبر هذا بمثابة «قرار ذاتى وليس قرارا موضوعيا خالصا، فهناك تناقض بين المعرفة المطلقة للتاريخ كواقع والإنكار المطلق لإمكانية معرفة العلاقات بين أحداث الماضى وأحداث المستقبل. وهناك ثلاثة تصورات عامة يمكن إكتشافها لكل من ينظر إلى التاريخ كواقع فعلى وهذه التصورات هى[31]:

(1) تصور التاريخ عماء Chaos وكل محاولة لتفسيره وهم خالص.

(2) تصور التاريخ يتحرك حركة دائرية.

(3) تصور التاريخ يتحرك فى خط مستقيم أو حلزونى وفى اتجاه ما.

وتوصل بيرد من بحثه فى فلسفة التاريخ وتاريخ الحضارات؛ أن كل فلسفات وديانات العالم ترتكز فى أساسها على مجموعة من التأكيدات البسيطة تؤدى بالإنسان فى النهاية إلى هدف «أرضى» مشترك وهو الحياة الطيبة على الأرض وذلك لتحقيق أكبر قدر ممكن من الكمال عن طريق الممارسة العملية لمجموعة من القيم والمحاور الأخلاقية «ولهذا كانت مهمة الباحثين عن إنهاء الأزمة (أى أزمة تواجه المجتمع) هى اختيار مجموعة متميزة من القيم والمعايير الحديثة للحياة، والتى تحقق تقاربا أكثر من الهدف الذى تجاهد البشرية من أجله على مدى التاريخ، وتمثل جهود صنع الحياة الطيبة الحد الأدنى للقاسم المشترك للجهد البشرى، ويمثل امتدادها على مر الزمان فكرة الحضارة – أرحب وأرسخ أساس لمذهب أخلاقى، وقد رأى بيرد فى هذا المحور والإطار المرجعين اللذين كان ينشدهما»[32].

---

(30) نفس المصدر، ص 66.

(31) ديفيد مارسيل، مصدر سابق، ص 207.

(٣٢) نفس المصدر، ص 210 عن كتاب بيرد «البحث عن المركز» ص ص 3– 4.

ومع مرور الوقت اختلفت مفاهيم الحياة الطيبة التى ينشدها الناس فهى مفاهيم نسبية تختلف بإختلاف الزمان والمكان، لذلك استبدلها بيرد بمسميات عصرية فجعل الحياة الطيبة تتمثل فى الحصول على العمل الذى يحقق لصاحبه الأمن والصحة والاشباع بما يحقق الحفاظ على بناء الأسرة وقدسيتها، وتشجيع الإحساس الفردى بالمسئولية الأخلاقية والإجتماعية، إيجاد حكومة تعاونية ديموقراطية تكرس جهودها لتحقيق الأهداف الإنسانية عن طريق التخطيط القومى والدولى، الاهتمام بالمرأة، التعليم ونشر المعارف المتعلقة بكل ما هو جميل، والإفادة من علم الإدارة العامة لرفع مستوى نظام إدارة الدولة والسياسة، هذا بالإضافة إلى تعبئة الجهود وموارد الثروة العلمية والتكنولوجية فى البلاد لغرس هذه الأهداف عن طريق هندسة اجتماعية تتوفر لها كل المعلومات التجريبية. وقد جمع بيرد كل هذه الأهداف من مصادر مختلفة منها آراء توماس جيفرسون وجون رسكين، وغيرهم.

لقد قام تشارلز بيرد بتعديل المفاهيم الخيالية عن دراسة التاريخ وحولها إلى مفاهيم عملية متصلة تقوم على فكرة الصراع Conflict إلا أنه يتطلع إلى أن يكون هذا الصراع من أجل أهداف تقدمية حضارية دون أن تتحول إلى دراما تاريخية، حتى يظل هناك دائما مجال للإبداع اللانهائى على المستويين الفردى والاجتماعى. فالحضارة يجب أن تؤكد على الدور الخلاق للرغبات والأفكار البشرية فى العملية التاريخية(33).

تعقيب:

عندما ناقش تشارلز بيرد فكرة التقدم لم يناقشها من وجهة نظر تطورية مثلما فعل غيره من البرجماتيين مثل وليم جيمس الذى ناقشها فى ضوء النزعة الحتمية على أساس غائى لوظيفة العقل فى كتاب «مبادىء علم النفس»، ولم يناقشها من وجهة نظر عقلية تاريخية مثلما فعل كوندورسيه من قبل، بل ناقشها بيرد من وجهة نظر برجماتية خاصة تتأثر فى ذلك بعاملين هامين: **الأول** طبيعة العصر الذى

---

(33) نفس المصدر، ص ص 211 – 212.

عاش فيه. والثانى طبيعة الجو الثقافى العام فى الولايات المتحدة كدولة ناشئة، وفى عصر كان الاقتصاد يمثل عصب الحياة ككل عصر إلا أنه أصيب بنكسة عظيمة هى أزمة 1930، وناقشها أيضا كداعية اجتماعى يهدف إلى بيان أصل فكرة الصراع الإجتماعى من أجل إرساء دعائم حياة أفضل فى مجتمع نام يتطلع نحو الرفاهية Welfare بكل أبعادها.

ولقد تنتاب بيرد نزعة ثورية قائمة على احترام الذات مثلما فعل عند طرد ثلاثة أعضاء من هيئة التدريس من زملائه على الرغم من اختلافه معهم فى الرأى فهو لم يعد تابعا يتبع الآخرين بل لقد نبع موقفه من احترام ذاته ومهنته. كما كان بعيد النظر ثاقب الفكر عندما حذر رؤساء الولايات المتحدة من مغبة وعواقب اشتراك بلاده فى حروب أوروبا وتدخلها فى شئون الغير.

كما قدّم بيرد مراحل تقدم الإنسانية من الحالة العقلية إلى الحالة الرومانسية إلى الحالة التطورية معبرا بذلك عن حالات تاريخية واقعية استقاها من التاريخ ومن الواقع ومن «الهوجة» التى أحدثتها نظرية التطور بعد صدور كتاب دارون عام 1859، فضلا عن أنها تعبر عن نفس الحالات التى مرت بها الثقافة الإنسانية ككل خاصة فى أوروبا وطبقت فى التاريخ والأدب والفن والإجتماع وغيرها من الدراسات. وعموما فإن عمل بيرد يدل على دراسته الواعية لكل أبعاد الموقف الثقافى للإنسان وأثبت أنه مفكر وباحث مثقف وإن لم ينل حظه الوافر من الدراسة سواء فى أمريكا أم خارجها بسبب مواقفه الصريحة من حكومات ورؤساء بلاده القائمة على الوضوح واستقراء التاريخ واحترامه لحقوق الإنسان وحقوق غيره من البلاد فى السيادة والاستقلال.

الفصل الرابع
نظـرة نقديـــة

مقدمـــة:

نالت فكرة التقدم مثلما نالت الكثير من الأفكار على مر العصور الكثير من اهتمامات المفكرين في كل عصر، واختلطت هذه الفكرة بفكرة التطور التي تبناها كثير من المفكرين في الشرق والغرب. وتميزت فكرة التقدم في العصور الحديثة أكثر من تميزها في العصور القديمة بسبب ظهورها حديثا في تاريخ الفكر، وكان الناس قبل ظهورها على مر القرون الطويلة يعتقدون أن العالم يسير من كمال إلى نقص «ويكفي تصويرا لهذا الإتجاه المضاد قصص كثيرة كانت تروى لتؤكد أن العصر الذهبي إنما هو عصر مضى، وهيهات له أن يعود، إذن ففكرة التقدم طابع يميز فكرنا المعاصر»[1].

وكان الفلاسفة قبل سائر المفكرين – عبادا لله الواحد القهار – نظروا حولهم فوجدوا أن الحياة تيارا يتدفق من ظواهر ماتنفك تتحول وتتبدل، فسألوا أنفسهم: هل يمكن أن تكون هذه المتغيرات هي البداية والنهاية، والظاهر والباطن جميعا؟ وتوصلوا إلى إستحالة هذه الفكرة وبدأوا يبحثون عن الأسس الثابتة وراء هذه التحولات، وهنا اختلفوا باختلاف مواقفهم ومايعتقدون فيه، ووضع أرسطو أسسا للتفكير الإنساني أسماها «قانون الهوية»[2] وبغيره لايتم التفكير الإنساني، مما يعني أن كل حضارة وفكر فلسفي وثقافة قد خبرت جميعا مفهوم التقدم، ولكن الحضارة الوحيدة التي حاولت جعله شعارا لها هي الحضارة الغربية، وقد انتشر بها هذا المفهوم في القرن الثامن عشر الميلادي، وأصبح تغير العالم ذاته أو «تقدمه»، هو المحور الرئيسي لفكرة التقدم لأنه هو الذي سمح بتقدم «العقل» بصفة عامة،

---

(1) د/ زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، العدد السابع والعشرون، الكويت، 15 أبريل 1990، ص 31.

(2) نفس المصدر، ص ص 32 – 33.

كما أنه جعل تقديم الصناعة ثم تقدم «التكنولوجيا» ثم التقدم الإجتماعى المتمثل فى ازدياد قيمة الفرد وازدياد مساهمته فى نظام الحكم (وهذان هما معيارا التقدم الإجتماعى فى التيار الرئيسى للحضارة الغربية)(3).

ولقد حاولت فى هذا البحث القاء مزيد من الضوء على هذه الفكرة لدى قطبان من أقطاب الفلسفة الغربية وهما كوندورسيه وتشارلز بيرد أحدهما يمثل الحضارة الغربية فى القرن الثامن عشر والآخر يمثلها فى القرن العشرين وسوف أعرض لأوجه الإتفاق والإختلاف بينهما فيمايلى:

أولاً: بين كوندورسيه وبيرد.

(1) كوندورسيه:

كان كوندورسيه صاحب رؤية ثورية وقد أحس بها بسبب مارآه من تخلف العقل والتسلط والطغيان والجهل والتعصب والاستغلال، لذلك فكر فى كتابة مؤلفه «ملخص للصورة التاريخية لتقدم العقل البشرى» صور فيه المراحل العشرة التى جاءت متفقة مع تقدم التاريخ الإنسانى بحسب ظهور الحضارات الإنسانية وتقدمها. ويؤخذ على كوندورسيه أنه كان فيسلوفا متأملا حالما حتى أنه كان أقرب إلى الأديب الحالم منه إلى الفيلسوف الناقد، فقد سرد أحوال تطور وتعاقب الحضارات كما جاءت فى كتب التاريخ سردا صحيحا فلم ينقص حضارة من الحضارات حقها حتى الحضارة الإسلامية لم يعصب التعصب عيناه حتى لايرى الحق، بل لقد مدحها ومدح سبب باعث هذه الحضارة الإسلامية وحامل لواءها العظيم رسول الله محمد (ﷺ)، وقال فى ذلك: «إن ماحمله المسلمون من تراث كان كافيا لإيقاظ أوروبا من غفوتها وإن لم يحل دون عودة المسلمين إلى غفوتهم».

ويؤخذ كذلك على كوندورسيه أنه تجنب النقد ولم يحاول تقديم تفسير للأحداث، وتبرير للوقائع، على الرغم من أنه استقى ماكتبه من تاريخ الحضارات

(3) د/ عزت قرنى، مادة «تقدم»، فى الموسوعة الفلسفية العربية، ص ص 293 - 294.

الإنسانية، فهو درسها وفهمها وسردها لنا فى «لوحته التاريخية» دون تفسير أو تبرير، واكتفى بأن يجعل المرحلة الأخيرة مرحلة تنبؤ بمستقبل سعيد للإنسانية، ويقول فى ذلك «تتلخص أمنياتنا لحالة الجنس البشرى المستقبلة فى نقاط ثلاث: هدم التفرقة بين الشعوب، وتقدم المساواة فى الشعب الواحد، وأخيرا الكمال الحقيقى للإنسان»، فهل تحققت هذه التنبؤات الثلاث؟.

إذا نظرنا فى كل منها على حدة وجدنا أن التفرقة بين الشعوب زادت وأصبحت شعوب كثيرة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية تعانى من سيطرة شعوب أخرى، وتسلط حكومات دول أوروبا وأمريكا عليها، فهى حتى لم تقف عند الحد الذى نقده كوندورسيه بل زادت حتى أصبحت الإنسانية ككل تعانى من ويلات الحروب فى كل مكان، الحرب العالمية الأولى والثانية وحروب كوريا وفيتنام والهند والباكستان وأفغانستان والشرق الأوسط الدامى.

أما تقدم المساواة فى الشعب الواحد فلانجد لذلك أثرا واضحا بل إن ميكافيللى يطل برأسه علينا فى كل مكان، أصبح أفراد الشعب الواحد تأن من التعدى على حقوق الإنسان، والسبب فى ذلك يعود إلى من يطلقون هذه العبارات الرنانة وهذه الشعارات الكاذبة، وأصبح قول توماس هوبز «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» أكثر ثباتا ودقة فى عصرنا منه فى أى وقت آخر.

وأخيراً .. أين الكمال الحقيقى للإنسان؟

إن الإنسان يفقد إنسانيته يوما بعد يوم، فلقد كان التقدم الذى تحقق تقدما ماديا ولم يصاحبه أى تقدم عقلى أو أخلاقى أو اجتماعى أو سياسى، وهذا هو سر كارثة الإنسانية الآن، فقد أصبحت تهتم بالتقدم التكنولوجى المادى دون الاهتمام بالتقدم الروحى للإنسان مماسبب نكسة حضارية لم تشهدها الإنسانية منذ بدايتها. وخلاصة القول «أن نظرية التقدم وإن سادت عقول مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فإنها لم تتمكن من أن تزيح عن تصور الإنسان العادى موجة التشاؤم التى رسخت فى أعماقه منذ العصر القديم والتى مكنت لها ظروف العصر

الحديث، ويرجع اخفاقها فى إشاعة التفاؤل فى نفوس الناس إلى أنها لم تتصور التقدم إلا علميا ماديا مغفلة الجوانب الأخرى التى تتطلب الإشباع فى الإنسان، فليس التقدم ماديا فحسب وإنما يكمن أيضا فى إعلاء جانب الروح وفى السمو الخلقى للإنسان، وصدقت عبارة السيد المسيح: ليس بالخبز وحده يحيى الإنسان...»(4).

(2) تشارلز بيرد:

كان بيرد فيلسوف تاريخ من طراز فريد فهو لم يكن حالما مثلما كان كوندورسيه، ولم يتنبأ بمستقبل زاهر للإنسانية، ولكنه واجه نقدا من قبل كاشينج ستروت Cushing Strout بسبب اخفاقه فى بيان المسئوليات التى يتحملها المؤرخ حين يكف عن الزعم بأنه عالم وبعد أن هدم بيرد الوضعية التاريخية جعل «حكم أحداث المستقبل» هى المعيار الوحيد لتقويم عمل المؤرخ.

كما لاحظ روبرت سكوثيم Robert Skotheim أن كتاب «الروح الأمريكية»(*) الذى كتبه بيرد كان ردا منه على تحديات النزعة الشمولية، ولكن القضية التى واجهها بيرد كانت أكبر من مجرد قضية النزعة الشمولية، ولهذا أخذ مفهوم الحضارة لديه دلالة أكبر واحتل جزءا من تفكيره وفكره، ولعله قد تأثر فى مفهوم الحضارة ببانكروفت الذى كان يرى أن التاريخ الأمريكى – على الرغم من قصره – يمثل صور التقدم والبطولة والسبب فى ذلك هو العلاقة المتميزة التى تربط الحضارة الأمريكية بالطبيعة.

وأثناء الأزمة الاقتصادية وخلال السنوات العشرة التى تلتها لم يقبل بيرد الرأى القائل بأن للأفكار قوة علّية حقيقية للتاريخ، بل اعتقد أن لها استقلال تاريخى معين، لأن لها دور هام كما أن لها علاقة بمصالح محددة خلال فترة محددة، وهو رأى قد يكون مخالفا للحقيقة والواقع، ولعله كان متأثرا هنا بوليم جيمس

(4) د/ أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص 196.

(*) Charles and Mary Beard, The American Spirit: A Study of The idea of Civilization in Thc U.S (Collier Books, 1962).

الذى تحدث عن «الكلمة» و «الفعل» فاستخدم بيرد عبارة كورت ريزلر Kurt Rizler «الفكرة والمصلحة» للدلالة على نفس المعنى، وان اختلف رأى كل من بيرد وريزلر بخصوص هذا الاستخدام، فقد كان لكل منهما هدفا مختلفا.

كما اعتقد بيرد أن المنهج العلمى يجب أن يحل محل اليقين اللاهوتى وقد جاءه هذا الاعتقاد بسبب الأزمة الاقتصادية، وهنا وجد بيرد نفسه مؤيدا لجون ديوى فى ضرورة الأخذ بالمنهج العلمى على الرغم من انهما لم يبينا بوضوح حدوده بالنسبة للدراسات الاجتماعية أو التاريخية، بل ولم يستخدما المصطلح استخداما متسقا. ووقع بيرد فى خلط عميق عندما وافق على رأى هوبسون الذى يقول فيه «إن معيار العلم لابد وأن يكون الدقة فى التنبؤ بالمستقبل»، فتجاوز بيرد هذا القول وقال بأن علم التاريخ سوف يحصر المرء فى مستقبل محدد مسبقا، ثم رفض بيرد هذا الموقف باعتباره مفكرا برجماتيا من نوع خاص. كما أكد أن على المؤرخ أن يلتزم الموضوعية فى جمعه وتقييمه للمعطيات، وقال: إن وقائع الماضى الصادقة هى وحدها النافعة(5).

ولم ينحصر تعاون بيرد مع ديوى فقط فى الأخذ بالمنهج العلمى ومحاولة تطبيقه على العلوم الإنسانية، بل امتد هذا التعاون – حتى بعد وفاة وليم جيمس – من أجل تحديد الأبعاد الإجتماعية والتاريخية للمذهب البرجماتى عن التقدم. وأصبح المذهب البرجماتى عن التقدم هو عقيدة كل الآخذين بالنهج الليبرالى الإصلاحى بهدف إحداث تغييرات واسعة النطاق فى النظام الأمريكى الرأسمالى، واكتسب مفهوم التقدم على يد بيرد وديوى صفات محددة تطابق التصور العام فى الحتمية التاريخية فى مقابل حرية الإرادة، خلافا لما استقر عليه الفكر فى عقل المواطن الأمريكى(6).

---

(5) ديفيد مارسيل، فلسفة التقدم، ص ص 226 – 227.
(6) نفس المصدر، ص ص 36 – 37.

ثانيا: نتائج البحث:

مما سبق يتضح لنا أن بيرد – باعتباره أحد فلاسفة التاريخ المعاصرين – قدم إسهامات ذات قيمة فى مجال فكرة التقدم، وهو يختلف عن كوندورسيه فى بعض المواقف ويتفق معه فى البعض الآخر. أما أوجه الإختلاف فتكمن فيما يلى من نقاط:

(1) اعتمد كوندورسيه على الدراسات التاريخية وقدم لوحة عن تاريخ سابق، وحضارات سادت ثم بادت، بينما اعتمد بيرد على ظواهر تاريخية معاصرة، وحاول أن يقدم دراسة عن التقدم من خلال دراسته للواقع المعاش خاصة فى أمريكا الحاضر لا أمريكا الماضى، نعم، لم يغب عن ذهنه التاريخ الإنسانى الطويل، فضلا عن أنه لم يكن معزولا عن الأحداث التى تقع فى أوروبا معاصرة له، ولم تكن عينيه غافلتين عن الأحداث الثورية التى تقع فى القارة الأم، إلا أنه درس واقع الولايات المتحدة وحاول أن يصل إلى مفهوم آخر عن التقدم. ويعتبر هذا الوضع وضعا طبيعيا بسبب تقدم الإنسان ذاته.

(2) أختلف بيرد كذلك، عن كوندورسيه فى أن الأول درس وقائع تاريخية وظواهر اجتماعية واقتصادية اعتبرها معيارا للتقدم، فى حين أن الثانى درس تقدم العقل البشرى ذاته، واعتبر أن التقدم الذى يحدث فى المجتمع إنما يدل دلالة قاطعة لاريب فيها على تقدم العقل الإنسانى.

(3) إذن فكوندورسيه ركز على تقدم العقل البشرى ورأى فى مظاهر التقدم الحضارى والفكرى سببا هاما فى وجود هذه المظاهر الحضارية، بينما ركز بيرد على مظاهر التقدم الحضارى من تكنولوجيا ومظاهر اقتصادية واجتماعية بل وسياسية أيضا واعتبرها جميعا تشكل مفهوما للحضارة الإنسانية.

(4) ولقد اتفق كل من بيرد وكوندورسيه فى أن فكرة التقدم تهدف فى النهاية إلى السعادة البشرية، وتحقيق حياة طيبة أفضل من الحياة السابقة وهو هدف الإنسان بوجه عام على الأرض فى كل زمان ومكان، بل منذ أن وطأتها قدماه، فكل منهما كان يحلم بالحياة الأفضل وكلاهما اعتبر أن هدف التقدم هو سعادة الإنسان، وإن اختلفت المناهج المؤدية إليها، والوسائل أو الطرق التى على الإنسان السير فيها وصولا لهدفه المنشود، وغاياته المرتقبة.

المصادر والمراجع العربية والمترجمة والأجنبية

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

(1) د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ.

(2) ادوارد أو. دودسن، التطور عملياته ونتائجه، ترجمة د. أمين رشيد حمدى، د. رمسيس لطفي، مراجعة وتقديم د. محمد رشاد الطوبى، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٩.

(3) أرمان سالاكروا، ليالي الغضب، ترجمة وتقديم نور الدين خضور، مراجعة د. نادية كامل، من سلسلة المسرح العالمى، وزارة الإعلام، العدد 265، الكويت، يونيو 1993.

(4) ألبان ج. ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.

(5) د. السيد عبد العاطى السيد، د. سامية محمد جابر، أسس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

(6) د. السيد محمد بدوى، نظريات ومذاهب اجتماعية: دار المعارف، الإسكندرية، 1969.

(7) إ.م.بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ترجمة د. عزت قرنى، عالم المعرفة، العدد 165، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ربيع أول 1413 هـ/ سبتمبر 1992.

(8) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات بحر المتوسط وعويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

(9) پول موى، المنطق وفلسفة العلوم، الجزء الثانى، ترجمة د/ فؤاد حسن زكريا، مراجعة د. محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1962.

(10) چان ڤال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربى، القاهرة 1968.

(11) چورج ستاينر، بين تولستوى ودوستويفسكى، الجزء الثانى، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثانى، العدد 186، القاهرة، 1995.

(12) خالد زيادة، مادة «التطور» فى الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د/ معن زيادة، معهد الإنماء العربى، بيروت، 1986.

(13) ديفيد مارسيل، فلسفة التقدم، ترجمةد. خالد المنصورى – مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978.

(14) روى بورتر، تاريخ الزمان، فى كتاب: فكرة الزمان عبر التاريخ، إشراف جون جرانت، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة شوقى جلال عالم المعرفة، العدد 159، الكويت، شعبان / رمضان 1412 هـ / مارس 1992م.

(15) د. زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.

(16) د. زكى نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، العدد السابع والعشرون، الكويت، 15 أبريل 1990.

(17) ———————— ، رؤية إسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.

(18) ———————— ، ثقافتنا فى مواجهة العصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

(19) د. عاطف وصفى، كوندورسيه، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، العدد 18، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ، 1987.

(20) د. عبد الغفار مكاوى، لم الفلسفة؟، منشأة المعارف، الإسكندرية 1981.

(21) د. عزت قرنى، مادة «التقدم» فى الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربى، بيروت، 1986.

(22) غسان الزين، مادة «التطور» فى الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، معهد الإنماء العربى ، بيروت، 1986.

(23) كارل بوبر، عقم المذهب التاريخى، ترجمة د. عبد الحميد صبره، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959.

(24) د. مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الأول، لجنة البيان العربى، القاهرة، 1958.

(25) د. نبيل رمزى، علم الاجتماع - المعرفة، الجزء الأول، (المدخل والمنظورات) ، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية، 1991.

(26) ول ديورانت، مباهج الفلسفة، الجزء الثانى، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956.

(27) يوسف كريم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، 1979م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Bacon, Francis, Novum Organum, in Works, ed.by: James Spedding, London, 1860.

2- Bancroft, George, Literary and Historical Miscellanies, Dover Publication, New York, 1855.

3- Beard, Charles , The Rise of American Civilization, Macmillan Co., New York, 1927.

4- Beard, Mary R., The Making of Charles Beard, Exposition Press, New York, 1955.

5- Bernard, L.L., Scientific Method and Social Progress , in The American Journal of Sociology, No I, Vol. XXXI, July, 1925.

6- Bierstedt, Robert, Sociological Thought in The Eighteeth

Century. in Bottoner & Nishet, (eds), A History of Sociological Analysis, Heinemann, London, 1979.

7- Boker, Keith Michael, Condorcet , in The Encylopedia of Philosophy, Vol.3, The Macmillan Comapny and Free Press, New York, 1972.

8- Bury, J. B., The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth, Harvard University, New York, 1932.

9- Charles and Mary Beard, The American Spirit: A Study of The Idea of Civilization in The U.S. Collier Books, 1962.

10- Condorcet, Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés de l'esprit Humain, Paris, 1933.

11- Fay, Sidney B., The Idea of Progress , in The American Historical Review, Vol. L ll, No 2, January, 1947.

12- Huxley, Thomas, Evolution and Ethics, The Popular Science, No 44, 1893.

13- Marcell, David W., Progress and Pragmatism, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1974.

(للكتاب ترجمة عربية بعنوان: فلسفة التقدم، بقلم الدكتور خالد المنصوري)

14- Reese, William L., Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Press, New Jersey, 1980.

15- Rush, Benjamin, Three Lectures upon Animal Life, Philadelphia, 1799.

16- Santayana, George, The Genteel Tradition in American Philosophy, in Winds of Doctrine and platonism and The Spiritual Life, New York, Harper Torshbooks, 1957.

17- Schmunk, Paul, Charles Austin Beard, A Free Spicit, New York.

18- Spencer, Herbert, First Principle, Boston, 1896.

19- Stroh, Guy W., American Philosophy From Edwards to Dewey. Van Nostrand Reinhold Company, New Delhi, 1968.

20- Walsh, H., The Philosophy of History, An Intorduction. London, 1951.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

(١) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١.

(٢) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م.

(٣) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤١٤ هـ - ١٩٨٣م.

(٤) المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦.

(5) The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.

الفهرست

الصفحة

الفصل الثانى

الفصل الثالث

الفصل الرابع